This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WIDENER
HN SDT3 R

Jud 6090.50

HARVARD UNIVERSITY

LIBRARY OF THE

Semitic Department

Nov. 22, 1901.
Transferred to Andover
17. 2. 67

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Der Geist

der

ersten Schriftauslegungen

oder:

Die hagadische Exegese.

Von

Dr. H. S. Hirschfeld.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Midrasch.

Verlegt

von

M. Simion in Berlin.

1847.

H504

~~1901, Nov. 22.~~
~~Harvard University~~
~~Semitic Dept. Library.~~

Jud 6090.50

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.
H 74.680
May 11, 1949

231.5

Seinem Schwiegervater,

dem

Herrn Ober-Rabbiner Salomon Eiger,

in

Posen,

ehrfurchtsvoll

gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede.

Wie die „halachiſche Exegeſe" ſich über die talmudiſche Auslegung des bibliſchen Geſetzes zu practiſchen Zwecken erſtreckt, ſo behandelt vorliegendes Werk die Bibelerklärung der nachcanoniſchen Zeit bis nahe an die Mitte des Mittelalters für theoretiſche Wiſſenſchaftlichkeit und für gläubige Erkenntniß. Beide Werke ergänzen ſich ſo demnach; ſie ſind dennoch aber ganz unabhängig von einander; ihr Inhalt iſt gar ſehr verſchieden. Die „halachiſche Exegeſe" hat es mit dem ſpeciell-jüdiſchen Geſetze und Ceremonial zu thun, und beſpricht das Verfahren der Rabbiner, den herrſchenden Uſus mit den moſaiſchen Inſtitutionen auch dem Wortſinne nach in dieſelbe Uebereinſtimmung zu bringen, die ſich durch die geſchichtliche Entwickelung in innerer Nothwendigkeit von ſelbſt ergab. Dagegen behandelt die „hagadiſche" das allgemeine wiſſen-

ſchaftliche Verhältniß der nachbibliſchen zur bibliſchen Zeit und die ſich herausſtellenden Reſultate, und ſucht darzuſtellen, wie dieſe mit dem bibliſchen Inhalte verbunden, und aus den bibliſchen Worten herausgedeutet wurden. Es waren für die eine Arbeit ganz andere Studien, als für die andere erforderlich, und daraus erklärt ſich nun der große Zeitraum von beinahe ſechs Jahren, der zwiſchen der Anfertigung beider Werke liegt.

Durch meine amtliche Stellung nämlich den größten Theil des Tages in Anſpruch genommen, konnte ich nur mit aufopfernder Anſtrengung die Nachtzeit auf litterariſche Arbeiten verwenden; auch abgeſchnitten durch den Aufenhalt in einer kleinen Stadt von jedem wiſſenſchaftlichen Verkehr, konnte ich aus Mangel an Hilfsmitteln nur mit Mühe und großem Zeitaufwand das erzielen, was oft ſo leicht zur Hand geboten wird. Ich mußte mich in allen Forſchungen auf mich ſelbſt beſchränken, und brauchte zu Unterſuchungen, die ſchon längſt beendigt ſein mögen, viel Zeit und Mühe. Die Arbeit dauerte darum länger, und wurde mir unendlich erſchwert.

Leicht könnte ich dieſe Mißſtände als Entſchuldigung anführen für manche Mängel und Irrthümer, die ſich in vorliegendem Buche zeigen mögen. Doch das mag ich nicht; ich will nicht den Tadel auf ſolche Weiſe von mir abwälzen,

um meinem Werke eine nachsichtige Belobigung zu sichern. Ich bin, wenngleich kaum ins Mannesalter getreten, doch schon über dergleichen Eitelkeiten hinaus. Es soll mir im Gegentheil recht lieb sein, wenn die Prüfung strenger Wissenschaft an dieses Buch gelegt, und durch eine scharfe Beurtheilung den Weg angebahnt würde, eine gründlichere und bessere Behandlung des Thema's, das sie wahrlich verdient, herbeizuführen. Ich hatte mit meiner Arbeit kein anderes Ziel im Auge, als zur Erhellung dunkler Parthien der Litteratur etwas beizutragen; jede Weise wird mir recht sein, in welcher es geschieht.

Wohl aber muß ich dieser Mißstände gedenken, um mich gegen die gelehrten Forscher auf diesem Gebiete in Beziehung auf ihre Leistungen zu rechtfertigen. Ich habe nämlich hier mir nicht alle Bücher verschaffen können, die seit sechs Jahren über die berührten Gegenstände erschienen sind, und somit fremde Forschungen nicht benutzt. Mir sind also so manche Untersuchungen unbekannt geblieben, die ich weder widerlegen noch würdigen konnte. In wie vielen Puncten mögen meine Resultate mit den ihrigen übereinstimmen; ich bedauere es innig, sie nicht als Gewährsmänner nennen zu können, und muß es den beregten Verhältnissen zuschreiben, sie nicht erwähnt zu haben.

Ein anderer Umstand hat der Darstellung dieser Un-

Der Geist

der

ersten Schriftauslegungen

oder:

Die hagadische Exegese.

Von

Dr. H. S. Hirschfeld.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Midrasch.

Verlegt

von

M. Simion in Berlin.

1847.

H569

~~1901, Nov. 22.~~
~~Harvard University~~
~~Semitic Dept. Library.~~

Jud 6090.50

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.
H 74.680
May 11, 1949

221.52
Hirschfeld

Seinem Schwiegervater,

dem

Herrn Ober-Rabbiner Salomon Eiger,

in

Posen,

ehrfurchtsvoll

gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede.

Wie die „halachische Exegese" sich über die talmudische Auslegung des biblischen Gesetzes zu practischen Zwecken erstreckt, so behandelt vorliegendes Werk die Bibelerklärung der nachcanonischen Zeit bis nahe an die Mitte des Mittelalters für theoretische Wissenschaftlichkeit und für gläubige Erkenntniß. Beide Werke ergänzen sich so demnach; sie sind dennoch aber ganz unabhängig von einander; ihr Inhalt ist gar sehr verschieden. Die „halachische Exegese" hat es mit dem speciell-jüdischen Gesetze und Ceremonial zu thun, und bespricht das Verfahren der Rabbiner, den herrschenden Usus mit den mosaischen Institutionen auch dem Wortsinne nach in dieselbe Uebereinstimmung zu bringen, die sich durch die geschichtliche Entwickelung in innerer Nothwendigkeit von selbst ergab. Dagegen behandelt die „hagadische" das allgemeine wissen-

schaftliche Verhältniß der nachbiblischen zur biblischen Zeit und die sich herausstellenden Resultate, und sucht darzustellen, wie diese mit dem biblischen Inhalte verbunden, und aus den biblischen Worten herausgedeutet wurden. Es waren für die eine Arbeit ganz andere Studien, als für die andere erforderlich, und daraus erklärt sich nun der große Zeitraum von beinahe sechs Jahren, der zwischen der Anfertigung beider Werke liegt.

Durch meine amtliche Stellung nämlich den größten Theil des Tages in Anspruch genommen, konnte ich nur mit aufopfernder Anstrengung die Nachtzeit auf litterarische Arbeiten verwenden; auch abgeschnitten durch den Aufenhalt in einer kleinen Stadt von jedem wissenschaftlichen Verkehr, konnte ich aus Mangel an Hilfsmitteln nur mit Mühe und großem Zeitaufwand das erzielen, was oft so leicht zur Hand geboten wird. Ich mußte mich in allen Forschungen auf mich selbst beschränken, und brauchte zu Untersuchungen, die schon längst beendigt sein mögen, viel Zeit und Mühe. Die Arbeit dauerte darum länger, und wurde mir unendlich erschwert.

Leicht könnte ich diese Mißstände als Entschuldigung anführen für manche Mängel und Irrthümer, die sich in vorliegendem Buche zeigen mögen. Doch das mag ich nicht; ich will nicht den Tadel auf solche Weise von mir abwälzen,

um meinem Werke eine nachsichtige Belobigung zu sichern. Ich bin, wenngleich kaum ins Mannesalter getreten, doch schon über dergleichen Eitelkeiten hinaus. Es soll mir im Gegentheil recht lieb sein, wenn die Prüfung strenger Wissenschaft an dieses Buch gelegt, und durch eine scharfe Beurtheilung den Weg angebahnt würde, eine gründlichere und bessere Behandlung des Thema's, das sie wahrlich verdient, herbeizuführen. Ich hatte mit meiner Arbeit kein anderes Ziel im Auge, als zur Erhellung dunkler Parthien der Litteratur etwas beizutragen; jede Weise wird mir recht sein, in welcher es geschieht.

Wohl aber muß ich dieser Mißstände gedenken, um mich gegen die gelehrten Forscher auf diesem Gebiete in Beziehung auf ihre Leistungen zu rechtfertigen. Ich habe nämlich hier mir nicht alle Bücher verschaffen können, die seit sechs Jahren über die berührten Gegenstände erschienen sind, und somit fremde Forschungen nicht benutzt. Mir sind also so manche Untersuchungen unbekannt geblieben, die ich weder widerlegen noch würdigen konnte. In wie vielen Puncten mögen meine Resultate mit den ihrigen übereinstimmen; ich bedauere es innig, sie nicht als Gewährsmänner nennen zu können, und muß es den beregten Verhältnissen zuschreiben, sie nicht erwähnt zu haben.

Ein anderer Umstand hat der Darstellung dieser Un-

terſuchungen einigen Abbruch gethan. Ich mußte mich im Intereſſe des Verlags beſtreben, den Inhalt des Buches ſo populär als möglich zu machen, und ſeinen Umfang zu beſchränken. In dem Ringen nach dem populären Ausdrucke, was bei ſo abſtracten Forſchungen überaus ſchwer fällt, mußte oft gar Manches wiederholt, und die Anführung neuer Citate vermieden werden, wenn die angeführten es ſchon beweiſen können. Durch die Wiederholung und die populäre Auseinanderlegung und Darſtellung der vorgetragenen Anſichten, gerathen zwar dieſelben in ſo enge Berührung, daß ſie oft ſcheinbar ſich begegnen und widerſprechen; indeſſen wird der Leſer ſich hiebei leicht herausfinden, wenn er aus der Darſtellung und dem Ideengange die Begriffe für den Einzelfall ſich ſelbſt beſtimmt, und die geeigneten mit den gegebenen Worten verbindet. Auch geſchah es durch die Dialektik der Begriffe zuweilen, daß ich mich in die Nothwendigkeit verſetzt fühlte, weil ich einen populären paſſenden Ausdruck nicht finden konnte, mit demſelben Worte verſchiedene Begriffe zu bezeichnen. Die Auffaſſungsgabe des Leſers, die aus der Skizze ſich ein Bild entwirft, kann indeſſen ebenfalls dem Verfaſſer hier zu Hilfe kommen. Durch die Beſchränkung aber hinſichts des Umfanges habe ich meine Anſichten nicht genügend begründen, die Citate nicht erklären und häufen können, und durfte auch nicht auf Widerlegung falſcher Anſichten

des Weiteren eingehen. Ich mußte mich damit begnügen, die Resultate meiner Forschung in positiver Art hinzustellen, so aphoristisch als möglich, und die Bewahrheitung dem Leser überlassen. Indessen hat das wissenschaftliche Interesse nie dabei in Wirklichkeit gelitten.

Solche Mängel treffen nicht nur meine geringen Leistungen, sondern großentheils alle Arbeiten, selbst die besseren auf dem Gebiete des Judenthums, und eben darum habe ich ihrer gedacht. Die Verfasser gehören in ihrer bürgerlichen Stellung der practischen Welt an, und arbeiten für das große Publicum; natürlich leisten sie für die ernsten Forschungen der Wissenschaft nicht das, was man von ihnen zu erwarten berechtigt ist. Die Klage, die ich vor sechs Jahren ausgesprochen, kann ich nur wiederholen: der Staat auf seinem beschränkten christlichen Standpunct unterstützt weder die Schriftsteller noch ihre Leistungen. Er, der keine Kosten scheuet, die Litteratur der fernliegenden Völker und längst verschollenen Zeiten auf alle Weise zu fördern, behandelt die Wissenschaft des Judenthums ganz stiefväterlich, und wendet ihr auch nicht die geringste Theilnahme zu; des Judenthumes, aus dessen Weisheit die Sittlichung der Welt hervorgegangen, und das inmitten der Gegenwart noch fortbesteht. Ja, die Zustände seit damals haben sich noch um vieles verschlimmert. Durch die religiösen Wirren innerhalb des Judenthums in der Gegenwart wurde

die Liebe für Wahrheit und Wissenschaft nur unterdrückt. Der größte Theil der litterarischen Thätigkeit wird von dem unfruchtbaren Kampf in religiösen Dingen verschlungen, und die Wissenschaft dient Partheizwecken und unlauteren Motiven. Wenn ehedem die Frömmigkeit den Studien der Schrift ein Asyl eröffnete, und der Reichthum der religiösen Wissenschaft Schutz und Beistand bot, so sehen wir nun die edelsten und trefflichsten Geister unter dem Drucke des Materialismus nutzlos ihre edlen und herrlichen Kräfte vergeuden. Möge es doch bald anders werden.

Wollstein, im März 1847.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

§
1. Halachah und Hagadah; der Unterschied, Theorie und Praxis.
2. Exegese und ihre Geschichte; ihr Begriff im Allgemeinen.
3. Halachische und hagadische Exegese; der Unterschied, Poesie u. Prosa.
4. Der Unterschied hinsichts des Stils.
5. Die gemeinsame Basis beider Exegesen, commentatorisches Verfahren.
6. Die Behandlung der hagadischen Exegese ist historisch und synthetisch.
7. Vergleichung der Behandlung der hag. und hal. Exegese.
8. Die benutzten Quellen und die Angabe derselben.
9. Die Zeit der hag. Exegese und ihre Grenzen, Alter und Dauer.
10. Die Eintheilung der Behandlung im Allgemeinen.

Erste Abtheilung.

Die hagadische Exegese im Allgemeinen.

Uebersicht.

11. Der Geist der Zeit ein prophetischer. Unterschied von d. bibl. Prophet.
12. Die Bibel für die damalige Zeit, die Divinationsgabe.
13. Die exegetische Thätigkeit divinatorisch, prophetische Betrachtung.
14. Die Eintheilung der hag. Exegese in drei Abschnitte.
15. Vergleichung dieser Eintheilung mit der der hal. Exegese.

Abschnitt I.

Die Idee und der Geist der Hagadah.

16. Der Geist der Hagadah und seine Kraft; Manifestation im Geiste.
17. Die Gegensätze, in denen sich derselbe bewegte.

§
18. Der Gegensatz in den Schöpfungen; diese philologisch; Positivität.
19. Mangel an einem Sittlichkeitsgesetz, thatsächliche Ueberzeugung.
20. Die politischen und socialen Zustände.
21. Zusammenstellung und Ausführung der Begriffe.
22. Die Behandlung in drei Capiteln.

I. Capitel.

Die wichtigsten Ansichten der Hagadah.

23. Die religiösen Ansichten über Gott, Seele ꝛc. sind allein zu betrachten.
24. Der Verfall des Heidenthums und seine Berührung mit dem Idthm.
25. Die Idee des Heidenthums: absolute und relativhohe Gottheiten.
26. Das Verhältniß der Begriffe im Judenthume zu den heidnischen.
27. Die Fortdauer der Seele, und die Begriffe über die Zukunft.
28. Die Begriffe über die persönliche Freiheit u. d. Entstehung d. Bösen.
29. Die Begriffe von der Weltleitung Gottes und der Religion.
30. Die Begriffe der Ethik. Die Mannigfaltigkeit in allen Ansichten.

II. Capitel.

Die verschiedenen Secten der hagadischen Richtung.

31. Das Sittlichreligiöse, die Gegensätze: Glaube und Wissen.
32. Im gewöhnlichen Sinne dieser Gegensatz nicht in der Hagadah.
33. Der Gegensatz in der Hagadah in Auffassung fremder Elemente.
34. In Alexandrien Wissen und in Palästina Glauben.
35. Der Volksglaube in Aegypten.
36. Die höhere Geistesrichtung daselbst.
37. Der Geist des jüdischen Alexandrinismus.
38. Philo ist der Verfasser der Werke unter seinem Namen.
39. Die Theopneusten und die Therapeuten.
40. Der Geist der vorderasiatischen Juden; drei Secten.
41. Die Pharisäer, Name, Wesen und Tendenz.
42. Die fremden Volks- und Gelehrten-Ansichten assimilirt.
43. Der Sadukäismus, die Minim, Sectirer. Der Kampf gegen d. Idth.
44. Samaritaner, Dositheisten, Menander, die Karäer.
45. Die dritte Sekte, der Essaismus, modificirter Alexandrinismus.
46. Die Verbreitung im Volke. Die Hoffnungen der Zeit.
47. Das Christenthum, die Judenchristen, die Heidenchristen.
48. Ablösung vom Judenthume. Ebioniten, Elcesäiten.
49. Christliche Gnosis. Entstehung und Entwickelung. Basilides, Barbes. ꝛc.

§
50. Der jüngere Phariſäismus und die jüdiſche Gnoſis, Kabbalah.
51. Der Uebergang zur rabbiniſchen Zeit. Die geoniſche.

III. Capitel.

Das Verhältniß dieſer Anſichten zur Schrift.

52. Die Verwandtſchaft mit der Schrift im Allgemeinen.
53. Das Verhältniß der Apokryphen und des Alexandrinismus zur Schrift.
54. Das des Sadukäismus, Eſſäismus und Phariſäismus.
55. Das des Chriſtenthums und der andern ketzeriſchen Secten.
56. Das der chriſtlichen Gnoſis und der ſoharitiſchen.

Abſchnitt II.

Die Bibel und die hagadiſche Anſicht darüber.

57. Der Canon, ſein Entſtehen und die Identität der Bücher.
58. Die verſchiedenen Grundanſichten, innere und äußere Gründe.
59. Die Eintheilung in Inhalt und Form.

I. Capitel.

Der hagadiſche Inhalt der Schrift.

60. Die Anſicht der Apokryphen. Der Unterſchied zwiſchen der alexandriniſchen und phariſäiſchen Grundanſicht.
61. Die allegoriſche Auffaſſung des Alexandrinismus.
62. Dem Pentateuch und dem Hiſtoriſchen zugewendet. Symboliſirung.
63. Das Verhältniß des allegor. Sinnes zum formellen. Die Abſichtlichkeit.
64. Die Auffaſſung der ältern und jüngern Gnoſis, die der jüdiſchen.
65. Der Phariſäismus, vielſinnige und vieldeutige Auffaſſung der Schrift.
66. Dem Poſitiven zugewendet. Die Hineintragung.
67. Die Grundanſicht der Secten und des Chriſtenthums.

II. Capitel.

Die Sprache und der Stil der Schrift.

68. Die hebräiſche Sprache und der erhabene Ausdruck im Allgemeinen.
69. Der Charakter der griechiſchen u. ſamaritaniſchen Ueberſetzung u. Sprache.

§
70. Die griechische Uebersetzung beförderte die alexandrinische Auffassung.
71. Die Originalschriften beförderten die pharisäische Richtung.
72. Die jüdische Gnosis entfremdete sich durch die Originale sich selbst.
73. Ebenso das Christenthum durch Unkenntniß der Originale. Nicht so die anderen Secten.

Abschnitt III.

Die exegetische Thätigkeit der Hagadah.

74. Die Exegese in Schulen; die darüber vorhandene Litteratur.
75. Eintheilung in Exegese im Allgemeinen und in hagadische, Recapitul.

I. Capitel.

Die exegetische Thätigkeit im Allgemeinen.

76. Tendenz und Wesen der Exegese im Allgemeinen.
77. Die Schwierigkeiten sind doppelter Art aber nur für den Exegeten.
78. Vier Lösungsversuche.
79. Hermeneutik des Inhalts und des Textes. Hilfswissenschaften.
80. Conjectur in den Zeichen und dem Sinne der Bedeutung.
81. Commentar, Tendenz und Aufgabe desselben.
82. Commentation und Dissertation, Tendenz und Aufgabe.
83. Die homiletische Behandlung der Schrift.

II. Capitel.

Die exegetische Thätigkeit der Hagadah.

84. Mangel an hermeneutischen Studien. Die Ursachen.
85. Die vorhandenen hermeneutischen Arbeiten sind nicht exegetisch.
86. Die karäischen hermeneutischen Studien gehören nicht der hag. Zeit.
87. Mangel an Conjectur. Die Ursachen.
88. Commentar und Commentation, das Gemeinsame in allen Richtungen.
89. Das commentatorische Verfahren der Alexandriner.
90. Die Allegoristrung. Mittel und Ausführung
91. Die commentationelle Beweisführung für die Allegorie.
92. Der Commentar und die Commentation der Pharisäer.
93. Die pharisäische Auslegung. Mittel und Ausführung.

§
94. Die commentationelle Anordnung der Auslegungsversuche.
95. Die Idealisirung und Ausschmückung des bibl. Inhalts.
96. Die Commentation und der Commentar der jüdischen Gnosis.
97. Die homiletische Behandlung in der Hagadah.

III. Capitel.

Recapitulation.

98. Recapitulation der Secten und der exegetischen Studien.
99. Das Verhältniß aller Leistungen zur hagadischen Exegese.
100. Die vier Abschnitte der hagadischen Exegese.

Zweite Abtheilung.

Die hagadische Exegese.

Abschnitt I.

Die Hermeneutik.

101. Hermeneutische Versuche und Arbeiten. Versionen und Paraphrasen.
102. Classificirung der Versionen in semitische und andere.
103. Die Anführung biblischer Schriften und die versuchten Studien.
104. Die charakteristische Eigenthümlichkeit der Versionen.

I. Capitel.

Die semitischen Versionen und Descendenten.

105. Die Entstehung und der Gebrauch der Versionen.
106. Der Vortrag und die Grundeigenthümlichkeiten.
107. Das Alter und die Achtung der alten chaldäischen Uebersetzungen.
108. Die Verfasser der vorhandenen. Onkelos u. Jonathan. Die Redaction.
109. Die Principien und Tendenz der Version des Onkelos.
110. Die Principien und die Tendenz der Version der historischen und
111. Die der prophetischen Bücher der Schrift von Jonathan.
112. Die Principien und die Tendenz der Version zu Psalm. Prov. u. Hiob.

§
113. Das Targum zu den fünf Megilloth und zur Chronik.
114. Die Zusätze und Varianten zu allen diesen Versionen.
115. Die samaritanische Version und ihre Principien.
116. Die syrische Version und ihre Principien.
117. Die arabischen, persischen, samaritanisch-arabischen Versionen.

II. Capitel.

Die griechischen und die andern Versionen.

118. Die Septuaginta, Principien und Wesen; die alten Versionen.
119. Theodotion, Symmachus, quinta, sexta, septima etc.
120. Aquila, seine Methode und sein Ansehen.
121. Die Itala, figurata, äthiopische, ägyptische ꝛc. nach der griechischen.
122. Die kirchliche, lateinische des Hieronymus.
123. Die angelsächsische, arabische und persische nach der lateinischen.

III. Capitel.

Die Paraphrasen.

124. Die Paraphrase, ihre allgemeine Bestimmung.
125. Targum Jonathan und Jeruschalmi. Das Zeitalter desselben.
126. Die Principien und Eigenthümlichkeiten des Jonathan.
127. Hinsichts der Behandlung des Textes.
128. Die Behandlungsweise des biblischen Inhalts.
129. Die dem Jon. eigenthümliche Auffassung der Schrift.
130. Die Auffassung und Behandlung des biblischen Gesetzes.
131. Die der biblischen Geschichte und der biblischen Charaktere.
132. Die Darstellung und der Stil der Paraphrase.
133. Die vom Paraphrasten benutzten Quellen.
134. Die Charakteristik der Varianten zum Jeruschalmi.
135. Die Zeit und der Verfasser des Targums zu den fünf Megilloth.
136. Die Verschiedenheit der Behandlung ist in den Thematen begründet.
137. Die Eigenthümlichkeiten, die allen gemein sind.
138. Charakteristik der Paraphrase des Canticums.
139. Charakteristik der Paraphrase zu Ruth.
140. Charakteristik der Paraphrase zu Threni und Ecclesiast.
141. Charakteristik der ersten Paraphrase zu Esther.
142. Charakteristik der zweiten Paraphrase zu Esther.

§
143. Das Paraphraſtiſche in den Varianten zu den andern Büchern.
144. Die Paraphraſe des Saadiah Gaon.

IV. Capitel.

Die hermeneutiſche Behandlung einzelner Stellen.

145. Die Apokryphen. Ihr Geiſt und ihr Verhältniß zur Schrift.
146. Die Auffaſſung und Behandlung der Schrift in den Apokryphen.
147. Der Geiſt der N. T. Schriften und ihr Verhältniß zur Bibel.
148. Die Anführung und Behandlung der Schrift im N. T.
149. Die hermeneutiſche Behandlung der Karäer.

V. Capitel.

Studien zur Hermeneutik.

150. Hermeneutiſche Arbeiten ſpecieller Art fehlen der Hagadah.
151. Joſephus, ſeine Schriften und ſeine exegetiſche Charakteriſtik.
152. Seder Olam Raba, Suta. P. Derabi Elieſer, Abulpharadſch, Ephraem.
153. Die critiſchen Bemerkungen über den Text in der Hagadah.
154. Umfang und Ausdehnung der Maſſorah, die dahingehörigen Arbeiten.
155. Tractat Sofferim, Megillath Chaſſidim.
156. Schlußbemerkung über den Werth dieſer Studien.

Abſchnitt III.

Die Commentation des Phariſäismus.

157. Eintheilung in fünf Capitel.

I. Capitel.

Die Anleitung und Anweiſung.

158. Beſtimmte Grundregeln zur Auffaſſung des Inhalts wurden nicht gelehrt.
159. Die practiſche Anleitung und die Midraſchlitteratur.
160. Die ethiſchen, phyſiſchen, hiſtoriſchen Studien, Sagen und Mythen.

§
161. Die philosophischen Studien, der Mangel an Quellen.
162. Biblische Stellen, wörtlich oder andeutend, leiten die Auffassung.
163. Die Geistesthätigkeit, Dichtung und Phantasie.
164. Die Beschaffenheit dieser einwirkenden Momente, ihr Einfluß.
165. Axiomata und Postulata über das Wesen, Tendenz ꝛc der Schrift.
166. Ansichten über den Ausdruck und die Sprache der Schrift.

II. Capitel.

Die exegetischen Regeln.

167. Ueber die Erklärung der Grammatik und ihrer Formen, und die Behandlung.
168. Ueber die Erklärung und Behandlung der lexicalischen Verbalbedeutung.
169. Ueber die mannigfache Erklärungsweise des Textes, die Behandlung.
170. Ueber die Erklärung und Behandlung der diacritischen und masoret. Zeichen.
171. Ueber die Erklärung und Behandlung nach ästhetischen Bemerkungen.
172. Die der Halachah nachgebildeten 32 Regeln des Rabbi Elieser.

III. Capitel.

Der Commentar oder Midrasch.

173. Die offenen auffallenden Schwierigkeiten werden benutzt.
174. Die ermittelten Schwierigkeiten und Auffälligkeiten.
175. Die Erfindung, Anwendung und Vermittelung.
176. Die Hypothesen und die Erläuterung des dahin Gehörigen.
177. Die Erklärung der Eigennamen und seltener Benennungen.
178. Die Angabe und Ausführung des Unbestimmten und Dunkeln.
179. Die exegetischen Dichtungen und Ausschmückungen.
180. Die Begründung und Ausführung des biblischen Inhalts.
181. Die Vertheidigung des bibl. Inhalts und der göttlichen Leitung.
182. Die Charakterisirung der biblischen Helden nach der Schrift.
183. Die Ausführung der Charakterisirung nach Sagen und Dichtungen.
184. Die Vergeistigung und Idealisirung der Schrift.
185. Die höhere Combination des Inhalts nach dem Alexandrinismus.
186. Die Identification und Verbindung der biblischen Helden.
187. Die Verbindung der einzelnen biblischen Schriften.

§.
188. Der Einfluß der Halachah auf die Hagadah.
189. Halachische Unterlage; Voraussetzungen aus der Gegenwart.

IV. Capitel.

Die Dissertation.

190. Das Wesen und der Umfang der hagadischen Dissertation.
191. Ueber die Aeußerlichkeiten des Textes, als Canon, Zeit, Verfasser ꝛc.
192. Ueber das Zubehör des Inhalts: Geschichte, Chronologie, Geographie ꝛc.
193. Die Untersuchungen religiösen und philosophischen Inhalts.
194. Die Untersuchungen physischen und linguistischen Inhalts.

V. Capitel.

Der Stil der commentatorischen Arbeiten.

195. Das Wesen und die Bestandtheile der Darstellungsweise.
196. Methode, Anordnung, Tendenz, viele Erklärungen ꝛc.
197. Ausdrücke, Redefiguren, Anführungswörter ꝛc.
198. Charakteristische Eigenthümlichkeiten der Exegeten.
199. Stil und Ausdruck des exegetischen Commentars.

Abschnitt III.

Homiletik.

200. Das Wesen der Rede und das der Homilie; die Homiletik.
201. Die Homilie katechetisch, liturgisch und pastoral, die hagadische Homilie pastoral.
202. Eintheilung der Homiletik: de re, de arte, de artificio.
203. Die Geschichte der hagadischen Homilie.

I. Capitel.

Das Thema der hagadischen Homilie.

204. Das Thema besteht in Gegenstand, Text und Verbindung beider.

§
205. a. Der Gegenstand dogmatisch, ethisch oder prophetisch.
206. Ueber die Wahl des Gegenstandes, und die Gründe dafür.
207. b. Der Text aus der Bibel und Gebeten.
208. Ueber die Wahl des Textes, Pericopen, liturgisch und casual.
209. c. Die Verbindung nach dem Inhalte und dem Ausdrucke.
210. 1. Nach dem Inhalte, didactisch, historisch oder gemischt.
211. 2. Nach dem Ausdruck exegetisch oder allegorisch.

II. Capitel.

Die Disposition der hagadischen Homilie.

212. Die Disposition, eine innere und eine äußere, die Theile
213. a. Die innere synthetisch, analytisch oder gemischt.
214. 1. Die synthetische in der Hagadah nicht rein; eine Probe.
215. 2. Die analytische hat nichts vor der hagadischen Exegese voraus.
216. 3. Die synthetisch-analytische; eine Probe.
217. b. Die äußere Disposition in Anfang, Mitte und Schluß.

III. Capitel.

Der hagadische Vortrag.

218. Die innere und äußere Erscheinung; Stil und Declamation.
219. Der Stil lebendig wie in den exegetischen Arbeiten.
220. Die Action und Declamation des hagadischen Homileten.

Abschnitt IV.

Der Alexandrinismus.

221. Der Alexandrinismus in seiner angewandten Exegese.
222. Die Eintheilung in die alexandrinische und jüdische Gnosis.

I. Capitel.

Die alexandrinische Exegese.

223. Die Tendenz und die Quellen der alexandrinischen Exegese.
224. Schwierigkeiten zur Lösung, practische Anleitung.
225. Die Idee der alex. Auslegung und die Anwendung.

§
226. Die Methode im Einzelnen, in Geschichte und Gesetz.
227. Die Auslegung der Eigennamen und Deutung der Bilder.
228. Vertheidigung und Rechtfertigung der biblischen Geschichte.
229. Vertheidigung und Behandlung der Gesetze.
230. Die Erläuterung und die Combination.
231. Der Ausdruck, Stil und das Bewußtsein des Alexandriners.

II. Capitel.

Der Sohar und die gnostische Exegese.

232. Das Buch Sohar, Inhalt und Alter.
233. Die Tendenz und die Idee des Sohar.
234. Die Quellen, der Standpunct und das Streben dieser Exegese.
235. Die Auslegung, Anwendung und Behandlung des Inhalts.
236. Die Mittel sind pharisäisch hinsichts der Form.
237. Die Ermittelung der Schwierigkeiten und der Genauigkeit.
238. Die einfache und natürliche Auslegung dieser Exegese.

Bemerkung.

Durch die Entfernung des Druckorts haben sich viele Druckfehler, besonders in Rechtschreibung der Fremdwörter, die nach den verschiedenen behandelten Auslegungen auch verschiedentlich geschrieben werden mußten, eingeschlichen; namentlich haben die ersten fünf Bogen sehr gelitten; die Fehler sind indessen selten ganz sinnentstellend, und daher wird der geneigte Leser sie sich selbst verbessern. Auch die Citate haben dadurch viel gelitten; wir hoffen jedoch, daß der Leser sich in ihnen mit einiger Umsicht wird zurecht finden können.

Einleitung.

§. 1.

Die Hagadah und Halachah sind das Product der Gesammtthätigkeit des Geistes der jüdischen Welt nach der Zerstörung des zweiten Tempels. Beide zusammen liefern die Resultate ihrer Forschung, und ruhen in dem Geiste der Zeit, der, wie die Rabbiner sich bildlich ausdrücken [1]), wenn auch wie ein Sturm dahinschreitend, doch immer an dem Arm der Allmacht gebunden ist, also von ihr ausgehet und von ihr geleitet wird. Sie umfassen das ganze Gebiet des Wissens, und enthalten eben so das Gesetz und die Sitte, als die Philosophie und die Poesie; sie bilden den Inbegriff der Wahrheit und Dichtung der damaligen jüdischen Welt, bezeichnen die gesammte Schulweisheit [2]) und Hilfswissenschaft, und zogen auch anderartiges Wissen in ihren Kreis, um auf Bedeutung Anspruch zu machen. [3]) Indessen sind beide doch von einander verschieden, und umfassen jede für sich ein anderes Gebiet. Der Unterschied ist kein zufälliger und angenommener, sondern ein wesentlicher und bestimmter, und war schon der alten Zeit bekannt und geläufig, wenngleich man mit entschiedener Klar-

[1]) Chagigah 12, b.

[2]) Sie wird Niddah 69, b eingetheilt in חכמה Entscheidung für הלכה und Hagadah, und gegenübergestellt nichtigen Dingen und Anstandsregeln.

[3]) Aboth 3, fin. Die Hagadah beschäftigt sich mit Allem, und unter dem Namen „Halachah" werden auch Beobachtungen aller Art angeführt.

heit sich desselben nicht bewußt zu sein schien. [1]) So werden bei Anwendung eines Verses auf damalige Zustände diejenigen, die sich mit der Hagadah, denen, die sich mit der Halachah beschäftigen, gegenübergestellt [2]); und von einem Rabbi wird erzählt, er habe Halachah, von einem andern, er habe Hagadah getrieben. [3]) Ein Rabbi tadelt einen andern, weil er sich zu viel mit Hagadah beschäftige, und räth ihm, sich der schweren Halachah zuzuwenden. [4]) Die Halachah strenge den Sinn an, und verlange große Consequenz; dagegen ziehe die Hagadah das Herz an, und erheitere das Gemüth. [5]) Eine freie Auffassung zeigt auch in der That, wenn man beide vergleicht, daß der Unterschied sowohl hinsichts des Inhalts und Wesens, als der Methode und Form sich bewährt. Die Halachah beschäftigt sich mit dem Gesetze, der Sitte und dem Gebrauch, während die Hagadah alles andere Wissen in ihr Bereich zieht, und durch eine bestimmte Färbung und Modification der Auffassung ihm den eigenthümlichen Charakter aufdrückt; alles Wissen, das nicht die Gesetzlichkeit und Gesetzmäßigkeit zum Gegenstande hat, wird zur Hagadah gerechnet. Nun bestimmen sich zwar in jeder Zeit, vorzugsweise aber in einer Zeit, in der die Reflexion noch nicht erwacht ist, Gesetz, Sitte und Weisheit gegenseitig. Das Gesetz, besonders aber der religiöse Gebrauch, ist ein Ausdruck der religiösen Gesinnung und des Geistes; so wie anderseits diese durch das Gesetz und die religiöse Satzung bestimmt und geleitet werden. Sie wirken wechselseitig auf einander ein, und ruhen auf einer gemeinsamen Unterlage, die sich in beiden manifestirt; denn im Grunde ist das Gesetz nichts anderes, als der verwirklichte Geist. Allein auch Geist und Körper stehen so in gleicher Wechselwirkung zu einander, und offenbaren jeder in seiner Art eins und eben die-

---

[1]) Sofferim Hal. 23, Kiduschin 30, a. תלמוד ואגדות Vergl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge. Berlin, 1834. S. 334, Not. a.

[2]) Chagigah 14, b. Grubin 21, b.

[3]) Bi Kama 60, a.

[4]) Sanhedrin 17, b, cf. Chagigah 14, a.

[5]) Schabbath 87, a. Jalkut Schimoni 262, 735.

ſelbe Gotteskraft, ſind aber doch zugleich von einander verſchieden. Der Körper ſtellt das Göttliche getrübter dar; es bricht ſich das Licht an der dunkeln Maſſe, und die Idee kommt nicht zum klaren Vorſchein; während der Geiſt, ſo weit er nicht von der Form beengt iſt, ungetrübt die Idee auffaßt und ſie wiedergiebt. Der gleiche Unterſchied zeigt ſich aber auch zwiſchen Halachah und Hagadah. Jene iſt der Körper, die Hülle des Geiſtes; ſie bricht ſich an dem factiſch Beſtehenden, an dem herrſchenden Uſus, und muß, will ſie ſich behaupten, dieſen zu überwinden ſuchen; ſie ſtellt darum den Geiſt nicht rein dar, denn die ſocialen Verhältniſſe und politiſchen Zuſtände üben ihren beſtimmten Einfluß, und modificiren den urſprünglichen Gehalt. Die Hagadah dagegen, die das geiſtige Leben umfaßt, giebt deutlich und klar den Geiſt wieder, und trübt dieſen nicht durch Wechſelzufälle. Anderſeits aber iſt der Körper das Beſtehende, der das Charakteriſtiſche und Eigenthümliche feſthält, während der Geiſt, weniger individuell, nicht beſtimmte Formen darbietet. So giebt auch die Halachah einen ſtereotypen Charakter dieſes Geiſtes wieder, während die Hagadah, unſicher in den Reſultaten, ſchwankend und zweifelhaft in der Auffaſſung, keine in ſolchem Grade beſtimmte Form an ſich trägt. Die Halachah unterſcheidet ſich alſo von der Hagadah ſo wohl in Anſehung des Inhalts, daß jene einen Gegenſtand behandelt, der das geiſtige Leben der Zeit nicht ſo treu wiedergiebt, als auch in Anſehung der Form, daß die Hagadah keine ſo beſtimmt charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit bietet, und verſchiedenartige Anſichten deſſelben Geiſtes zuläßt. Sie verhalten darum ſich zu einander, wie die Praxis zur Theorie; auch dieſe beiden tragen und bedingen ſich gegenſeitig; aber jene weiſt die Theorie im Leben nach, oder ſucht ſie dort zu verwirklichen; auch die Halachah und Hagadah beſtimmen ſich gegenſeitig, und ruhen auf demſelben Boden; aber die Halachah ſtellt ſich als der lebendige Ausdruck der religiöſen Geſinnungen dar, und will den Geiſt im Leben darſtellen. So wird auch von vielen beſtimmten Geſetzen nicht gerade der Religion, ſondern

ſelbſt der Natur, der Ausdruck Halachah gebraucht [1]), als bezeichnend die factiſche Sicherheit und das Feſtſtehende, während die theoretiſche Anſicht, Hagadah, das Geſagte und Geglaubte genannt wird, als eine Wahrheit, die bis jetzt nur vorgetragen wurde, ſich aber noch nicht im Leben bewährt hat, oder gar keine wirkliche practiſche Anwendung ſucht. Die Ethik alſo gehört in jenen Theilen, die nur auf der Geſinnung beruhen, noch immer der Hagadah an, als welche ſie auch betrachtet wird. Die Hagadah iſt demnach geeigneter, Fremdartiges aufzunehmen, aber auch daſſelbe zu modificiren und zu verarbeiten, dagegen die Halachah dem Fremden Widerſtand leiſtet, aber das einmal Aufgenommene und Anerkannte in ſeiner Integrität erhält.

§. 2.

Die Exegeſe iſt ein Ausdruck des Geiſtes jeder Zeit, inſofern dieſer mit der Bibel ſich beſchäftigt. Die Exegeſe nämlich ändert ſich mit der Zeit, und ihre Reſultate ſind ſehr verſchiedentlich. Da nun aber die Bibel unveränderlich dieſelbe bleibt, und die aufgefundenen Varianten oder vorgenommenen Texteonjecturen keineswegs berechtigt erſcheinen, Einfluß auf die Auffaſſung des bibliſchen Inhalts zu üben, ſo kann die Verſchiedenheit der einzelnen Auslegungen nur dem Geiſte der Zeit oder des Individuums beigemeſſen werden, der ſich natürlich nach der Individualität und den Verhältniſſen verſchieden geſtaltet; die Exegeſe vermittelt uns ſomit die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Exegeten. Eine Geſchichte der Exegeſe iſt demnach eine Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, in welcher dieſer ſich zwar nicht frei entfaltet, alſo auch nicht in ungebundener Art ſeine ganze Eigenthümlichkeit verräth, dagegen aber gerade durch den Widerſtand der Bibel und die Benutzung und Verarbeitung derſelben die Intenſität der weſentlichen innern Kraft um ſo deutlicher darlegt. Das Streben der Exegeſe iſt aber, die unabänderliche Anſicht über die Bibel mit dieſer in Einklang zu bringen, und in ihr nachzuweiſen;

[1]) Tanchuma, pag. 19.

die Anſicht ſelbſt iſt ein Ergebniß des Geiſtes, wird von dieſem erzeugt und getragen, und giebt den Geiſt wieder; ſie muß ſich in der Bibel ausweiſen und bewahrheiten. Die Mittel, deren ſich die Exegeſe zur Erreichung dieſes Zweckes bedient, ſind zwar, als aus dem Geiſte entſtanden, auch dieſem entſprechend, und tragen den Charakter ſeiner Eigenthümlichkeit; ſie erſchöpfen aber ſeine ganze Kraft, und verrathen oft ein excentriſches Gepräge, in welchem die Urſprünglichkeit des Geiſtes ſich nicht ſo leicht erkennen läßt. Die Reſultate endlich ſind nicht anders, als daß die urſprüngliche Anſicht ausgeprägt, und durch die Bibel auch zum klaren Bewußtſein gebracht wird. Wohl wird oftmals die urſprüngliche Anſicht modificirt und berichtigt; aber das geſchieht nur dann, wenn durch Umſtände und Verhältniſſe der Geiſt ſelbſt ſeine Richtung aufgegeben, ſich ſelbſt weſentlich geändert hat. Iſt die urſprüngliche Anſicht aber ſich ſelbſt treu geblieben, und verfolgt der Geiſt dieſelbe Richtung, dann kann zwar auch eine Berichtigung und Modification in der Anſicht vorkommen, aber nur in Dingen, in denen der Geiſt früher aus Unwiſſenheit geirrt, und über die er aus Unkenntniß ein negatives Urtheil ſich gebildet hat; alſo nur da wo die ſubjective Ueberzeugung auf eine negative in ſich zweifelhafte Baſis ſich gründete. In einer poſitiven Ueberzeugung, gleichviel auf welche Weiſe ſie entſtanden, iſt eine Berichtigung durch äußere Mittel, als etwa die Auseinanderlegung des bibliſchen Inhalts, nicht möglich; es müßte erſt ein anderer Boden gewonnen werden, um den frühern Standpunct zu verändern. Der Geiſt würde weit eher die Bibel verändern, oder ihr eine Unverſtändlichkeit beilegen, und als ungelöſt in ihren Geheimniſſen betrachten, als die Grundanſicht, die einmal einen poſitiven Charakter angenommen, oder gläubige Ueberzeugung worden, berichtigen. Der objective Gehalt der Bibel wird alſo ſchon durch die Auffaſſung modificirt, und liefert ein verändertes, von dem urſprünglich bibliſchen abweichendes Bild; durch Ideen, die unwillkürlich ſich an einander reihen, und die durch die Bibel angeregt werden, wird in einer unabweisbaren Ideenaſſociation das Bild der Bibel verrückt,

und die einmal gewonnene Ansicht steht dann unabänderlich fest. Wenn nun auch die Exegese nicht anders sein sollte, als die Ermittelung des wirklichen objectiven Inhalts, so ist doch jede andere, auch von dieser Bestimmung abweichende, noch immer als Exegese zu betrachten. Denn den objectiven Inhalt getreu wiederzugeben, vermag keine; schon durch die Auffassung und Ideenverbindung verändert er sich; jede Exegese ist aber darum als solche zu betrachten, da sie nach ihrer Art, den präsumirten biblischen Inhalt zu erfassen, sich bemühet. Es kann freilich von einem bestimmten Standpunct aus, auf welchem man sich überzeugt hält, den reinen Gehalt begriffen zu haben, behauptet werden, eine Exegese liefere ein dem objectiven Inhalt mehr verwandtes Resultat, als eine andere; an und für sich aber betrachtet, ist die eine so berechtigt, als die andere, als ein wahrhafter Auslegungsversuch betrachtet zu werden. Eine wie die andere giebt den Geist ihrer Zeit wieder, der sich in den aus der Bibel gewonnenen Resultaten kund thut, und ermittelt den Inhalt, wenn auch nur nach den charakteristischen Eigenthümlichkeiten ihres Geistes.

§. 3.

Nach dieser Betrachtung dürfte ein characteristischer, qualitativer Unterschied zwischen einer halachischen und einer hagadischen Exegese nicht stattfinden. Das Object, die Bibel, ist in beiden ein und dasselbe; derselbe Geist wirkt in beiden, und dieselbe Ansicht liegt beiden zu Grunde. Es können demnach auch in der einen keine anderen Resultate, als in der andern, zu Tage gefördert werden. Einen Unterschied aber hinsichts des Stoffes annehmen, daß in der halachischen nur die Gesetzesstelle der Schrift, in der hagadischen Exegese aber alles andere behandelt werde, würde eben so unbegründet erscheinen, als derselbe an sich unwesentlich ist. Es dürfte mit gleichem Rechte eben so eine historische Exegese, die die biblische Geschichte behandelt, einer prophetischen gegenüber gestellt werden. Und im Grunde wird ja auch eine Gesetzesstelle nicht darum, weil sie eine Gesetzesstelle ist, nach andern Grundsätzen behandelt! Im Gegentheile, wir finden oft bei Gesetzesstellen in der Auslegung

ein hagadisches Verfahren; so wird der Vers 3. Leviticus 13, dahin gedeutet, daß „wenn an dem Menschen", an Israel, „ein Aussatz", d. i. Babel, „ein Grind", d. i. Griechenland, „eine Blase", d. i. Medien, „und ein harter Ausschlag", d. i. Rom [1]), „herrschen oder sein wird, dann bringe man ihn zum Priester", d. i. Gott, d. h. thue derselbe Buße; und im Tanchuma [2]) und im Sohar [3]) werden sogar juridische Stellen mit dem kühnsten Schwunge hagadisch ausgelegt. Anderseits werden wieder Stellen andern Inhalts halachisch mit der größten Consequenz behandelt. [4]) Es findet indessen zwischen der halachischen und hagadischen Exegese dennoch ein Unterschied statt, der nicht in der Exegese, sondern in dem Wesen der Halachah und Hagadah liegt. Jene, die die Praxis im Auge hat, ist in ihrer Auslegung streng. Sie will ein wohlbekanntes bestimmtes Gesetz, das als biblisch im Leben gehalten wird, auch in der Bibel erweisen, hütet sich aber, daß durch consequente Auslegung nicht andere Stellen der Schrift mißdeutet werden; sie schafft darum bestimmte Auslegungs-Gesetze. Die hagadische Exegese dagegen, die nur mit Ideen sich beschäftigt, ergeht sich freier, schafft ungebunden und verfolgt nicht consequent; der Erweis ist nicht so nöthig und auch nicht so schwer, als in der Halachah. Die halachische Exegese ist Behandlung der Schrift zu praktischen Zwecken, und hat ihre bestimmten abgeschlossenen Kreise; dagegen die hagadische sich ohne Einhalt über Alles erstreckt, und Alles in ihr Gebiet zieht, aber doch nur der Theorie wegen, die auf Anerkennung und Ausführung keinen Anspruch macht.

Der Unterschied zwischen der halachischen und hagadischen Exegese bewährt sich nun sowohl in Hinsicht der Grundansicht über die Bibel, als über ihren Inhalt; und er tritt darum deutlich hervor bei der Methode und der Behandlung, die bei der

---

[1]) Natürlich wird für jede einzelne Benennung eine witzige Parallelstelle gebracht.

[2]) Paraschah Mischpatim.

[3]) Besonders P. Mischpatim.

[4]) Nidah 8, b. ꝛc. ꝛc. Pesachim 19, a.

Auslegung beobachtet wird. Die hagadische Exegese hat einen mannigfaltigen Stoff zur Behandlung, nicht darum gerade, weil sie sich über Alles erstreckt, sondern weil sich das Verschiedenartigste in ihr Bereich drängt, und leicht Aufnahme findet. Sie reproducirt und modificirt zwar das Aufgenommene, und drückt ihm den eigenen Charakter auf, aber vergrößert und verändert durch die Aufnahme des Fremden ihren eigenen Inhalt gewaltig. Sie ist wiederum unsicher in ihrem Stoffe; die theoretischen Ideen haben keine feste Consistenz und variiren in sich; selbst die Bezeichnung solcher Ideen verwischt sich, und lehrt bald etwas Anderes. Die halachische Exegese dagegen hat einen weniger mannigfachen Stoff. Das Leben setzt sich in seinen Gesetzen und Satzungen einen bestimmten Typus, und befestigt denselben. Das Fremde findet so leicht keinen Eingang, und was unwiderruflich Aufnahme fand, und nicht abgewehrt werden konnte, behält seinen fremdartigen Charakter bei, wird nicht modificirt, und verändert auch nicht den eigenthümlichen Inhalt. Wiederum aber ist dieselbe sicher in ihrem Inhalt; es ist dieser deutlich ausgeprägt im Leben, und seine Bezeichnungen und Bestimmungen unveränderlich. Die theoretischen Ansichten über die Bibel waren darum vielfach beschwängert von fremden Elementen [1]), aber sie wurden nach dem hagadischen Geiste modificirt, fügten sich leichter positiven Gesetzen, und ihnen fügten sich leichter die Bezeichnungen und Angaben der heiligen Schrift. Sie bildeten sich nach dem bestimmten Ausdruck der Schrift, konnten aber in dem unbestimmten diese a priori leichter bestimmen. Der gewonnene Gehalt war unendlich vermehrt, aber auch sehr schwankend und nicht entschieden. Die practischen Ansichten der Halachah aber ergaben sich aus dem Leben und den factischen Zuständen des religiösen Gebrauchs; ihnen konnte sich so leicht nicht das Wort, das mit ihnen in Uebereinstimmung gesetzt werden mußte, weil man sie damit bezeichnet glaubte, fügen, und auch sie waren zu bestimmt, um sich mit diesem zu vereinbaren. Es

[1]) Sota 33, a. ꝛc.

konnte auch nicht das Fremde so leicht eindringen. Die gewonnenen Resultate, so gehäuft sie auch erscheinen mögen, sind in der Regel nur eine Consequenz des biblischen Gesetzes, die in demselben involvirt liegt, recht mannigfach verschieden und sicher und bestimmt ausgesprochen. [1]) Der Unterschied ist nach dieser Darstellung kein qualitativer, sondern ein quantitativer, hinsichts der Mannigfaltigkeit und der Sicherheit. Wollte man ein Urtheil über die gewonnenen Resultate fällen, indem man sie mit dem objectiven Inhalt der Schrift vergleicht, so würden die der hagadischen Exegese quantitativ mehr, weil sie leichter sich verändern, qualitativ weniger, weil das Fremde in ihnen überwunden und verarbeitet ist, abweichen von dem objectiven Inhalt, als die der halachischen Exegese. Der Unterschied zeigt sich auch ganz deutlich in der Auslegungsmethode. In der halachischen Exegese, wo man die Praxis im Auge hatte, und die Resultate zur Anwendung bringen mußte [2]), mußte man die Folgen beachten. Man mußte sich zuerst bemühen, die oft ganz verschiedene Praxis, die sich im Leben herausgestellt, in dem Buchstaben der Schrift nachzuweisen, und mußten nun schon somit gewaltsame Deutungsversuche vorgenommen werden, so hatte man sich noch vorzusehen, daß derselbe Deutungsversuch an einer andern Stelle nicht einen Sinn ermittele, der dem Usus, oder was dasselbe ist, dem Inhalte, den man in der Bibel gläubig erwartete, zuwiderlaufe. Sollte sich ferner die Praxis, so zu sagen, durch die Schrift canonisiren und feststellen, so mußte auch in dem Deutungsversuche eine bestimmte Theorie liegen; oder besser, derselbe mußte ein Theorem sein, einer bestimmten Regel folgen. In der hagadischen Exegese dagegen waren die Auslegungsversuche nie so verzweifelt kühn, theils war der Inhalt immer schon mit dem Geiste der Schrift verwandt, theils fügte sich der Begriff der Schrift leichter, theils

[1]) Eine Halachah konnte nicht geändert und verrückt werden. Chulin 7, a. אין מידין ꝛc. Sie widerstreitet auch siegreich dem einfachen Sinne der biblischen Verse.

[2]) Denn die Gesetzanwendungen mußten selbst für eine verflossene Zeit sich bewähren können. Chulin 17, a.

endlich war ja eine Deutung nicht so sehr erforderlich. Andererseits aber hatte man nicht die Consequenzen zu befürchten, weil ja Alles in der Theorie blieb, und konnte darum jeden Auslegungsversuch, sobald er etwas Gefälliges und Ansprechendes für sich hatte, machen. Man bedurfte keiner Regel, und überließ die Forschung der freien Thätigkeit des Genius. Die Grundsätze der halachischen Exegese sind darum mehr aus der Combination hervorgegangen, und mit Verstand durch Vergleichung und Schlüsse aufgestellt; die der hagadischen Exegese dagegen sind für jeden Fall speciell entworfen, und dem Gefühle und dem Geiste, durch geistreiche Ermittelung eines ästhetischen Gedankenspiels entsprungen; sie sind mehr poetisch zu nennen. Daher treffen wir frühzeitig schon halachische Auslegungstheoreme angefertigt [1]), und finden Regeln ausgesprochen, die zwar oft nur einmal in der Schrift ihre Anwendung fanden, aber doch als Regeln behandelt wurden. [2]) Die Combination, die in der fortdauernden Anwendung sich durch sich selbst erschweren und vermehren mußte, war bald so ins Ungeheuere ausgedehnt, daß sie kaum faßlich war, und nichts mehr bewies, da man Alles aus Jedem beweisen konnte. Der Tadel darüber und die Klage wurde selbst unter den Talmudisten laut. [3]) Hagadische Auslegungs-Regeln dagegen finden wir zwar auch vor, aber sie sind nur nach denen der Halachah angefertigt, welche letztere überhaupt durch ihre Consequenz und die Wissenschaftlichkeit der Combination einen großen Einfluß auch auf die Hagadah übte. Auch Tadel finden wir bei hagadischen Auslegungs-Versuchen erwähnt, aber er ist mehr aus dem verwandten halachischen Gebiete, wo er mehr als bei bloßen Theorien begründet ist, übertragen worden. — In dem Bewußtsein der Unsicherheit in der Auslegung, das in dieser Exegese erwachen mußte, bediente man sich bald derselben mehr dazu, um Stellen zur Förderung guter Sitten, zur Dar-

---

[1]) Von Hillel, den Weisen zu Jabne, R. Ismael, ꝛc.

[2]) Vergl. Halachische Exegese, §. 438 aq.

[3]) Sanhedr. 103, b. Chagigah 7, a.

stellung eines gefälligen Gedankenspiels und zur Erreichung eines guten Zweckes auszulegen, als um exegetische Resultate zu erzielen, und die Schrift zu deuten. Es war dies die Beschäftigung der Homiletik, die sich eng der hagadischen Auslegung anschloß. — Wie die Auslegung, so war aber auch die Tendenz, die man verfolgte, in der hagadischen eine andere, als in der halachischen Auslegung. In dieser wollte man den herrschenden Gebrauch und die Satzung nachweisen und heiligen; die Auslegung war also tendenzlos; in jener war man um die größtmögliche Entwickelung des tiefen Sinnes nur bemüht; sie war also speculativ und wissenschaftlich.

§. 4.

Wie sich die halachische Exegese so in ihrem ganzen Wesen von der hagadischen unterscheidet, so unterscheidet sie sich auch hinsichts des Ausdruckes und des Styles. Die halachischen Forschungen wurden in einem prägnanten, concisen Tone vorgetragen. Der Ausdruck war scharf und bezeichnend; man suchte die entgegenstehende Ansicht zu widerlegen; man leugnete zwar nicht die Göttlichkeit und Erhabenheit der abweichenden Auslegung, aber man war bemühet, einen Grund gegen sie in der Bibel selbst nachzuweisen. Die Abhandlung ergehet sich darum in Dialogen, und kommt immer wieder auf den Punct zurück, von dem sie ausgegangen ist. In der hagadischen Auslegung dagegen war der Ausdruck scherzend und gefällig, nicht scharf, und auch nicht ausgeprägt. Man kommt nicht immer auf die Untersuchung zurück, von der man ausgegangen, und zieht auch viel Fremdartiges mit hinein. Die Erweise für die Richtigkeit der Auslegung werden nicht immer in der Bibel allein gesucht, sondern man begnügt sich mit der Wahrscheinlichkeit, die die ermittelte Idee in sich trägt, in dem Geiste der Schrift begründet zu sein.

§. 5.

Indessen wie theoretische und practische Forschungen sich gegenseitig ergänzen und bedingen, und auf einem gemeinsamen Boden ruhen, so haben auch die hagadische und die halachische Auslegung eine gemeinsame Basis, und treffen in den Haupt-

zügen zusammen. Der Geist der Zeit giebt beiden denselben Charakter, und drückt ihnen dasselbe Gepräge auf. In beiden wird die Bibel als das Wort Gottes betrachtet, in dem Sinne, daß Gott selbst in seiner Heiligkeit damit seine Weisheit und die Wahrheit für die Menschen bedeutet und bezeichnet habe. Die Schrift ist der Inbegriff aller Wahrheit [1]), oder die Verwirklichung und der wahre Ausdruck der Gottesweisheit [2]) von Gott ausgegangen. Sich mit ihr beschäftigen, ist die heiligste Pflicht des Menschen; und die Beschäftigung schafft Wunderbares im Reiche des Geistes. [3]) Die Ausleger galten als heilige Personen, und die Beschäftigung flößte ihnen selbst ein erhabenes Selbstgefühl ein. [4]) Die Exegese beschäftigte sich auch nur mit Ermittelung eines Theils des Inhalts. Man begnügte sich Einzelnes gelöst, manches Dunkel der Seele erleuchtet und manche Zweifel beseitigt zu haben. Der Inhalt, als von Gott in Worten auf ungewöhnliche Weise dargestellt, war nicht natürlich und einfach, sondern vieldeutig erhaben und mannigfach. Ihn ganz zu ermitteln, und die eigentlichen Gründe für seine Darstellung zu erkennen und mit Bestimmtheit anzugeben, übersteigt die menschlichen Geisteskräfte; einen Theil desselben aufgefunden zu haben, muß für des Menschen geringe Anlagen schon erhaben erscheinen. Es hatte demnach die Auslegung sich nicht auf den Text erstreckt, und das hermeneutische Element war ihr im Ganzen fremd, wenigstens kein wesentlicher Bestandtheil derselben. Sie hatte auch nicht sowohl den Sinn der Bibel ermitteln, als vielmehr ihren eigenen Geist berichtigen und belehren, oder dessen Ansichten bewahrheiten, nachweisen und heiligen wollen. Die Schrift sollte die Wahrheit, die als solche galt, lehren, sich dadurch als heilig und glaubwürdig ausweisen, und die Wahrheit und die in ihr nachgewiesene Weisheit selbst zu Ansehen bringen. Die

---

[1]) Aboth 5, fin.

[2]) Philonis, De migratione Abrahami 315, a. b. c.

[3]) Schabath 5, a, עץ חסרח . . . Philonis, Quod deterius 137, a.

[4]) Schabath 63, a. Sie hielten sich darum als Propheten. Philonis, Quis rerum divinarum haeres sit 393, g. et sqq.

Auffassung war keine kritische, die ein Urtheil abgiebt über die Bibel, sondern eine didaktische, die Belehrung schafft für Wahrheit und Recht. Man wollte sich nicht über, sondern von der Bibel belehren lassen. Anderseits war die Auslegung, wie es die Natur der Sache bei dem damaligen Zustande der Wissenschaft mit sich bringt, nicht sicher, und daher nicht genau auf eine kritische objective Ermittelung eingehend. Es war auch endlich das Wort der Schrift genau angegeben und bestimmt, so daß ein Conjectural-Verfahren im gewöhnlichen Sinne nicht vorgenommen werden konnte. Die Exegese der Hagadah wie der Halachah war also nur eine commentatorische Auslegung zur Selbstbelehrung und Erbauung.

§. 6.

Unsere Behandlung und Darstellung der hagadischen Exegese soll, wie die der halachischen, keine kritische sein. Die Exegese soll nicht beurtheilt und durch Kriterien bezeichnet, und ihre Bedeutung nicht durch ihr Verhältniß zu einer andern, wie etwa der unserigen, die wir nach unserer individuellen Ueberzeugung eine rein objective nennen würden, vermittelt werden. Vielmehr sei die Behandlung eine historische. Sie stelle die Exegese durch sich selbst dar, und suche ihre innere Nothwendigkeit zu beweisen. Die hagadische Exegese soll nicht beurtheilt, als vielmehr in ihrem Zusammenhange begriffen werden. Ihr Wesen und ihr Inhalt soll durch sich selbst erklärt werden. Eine Kritik dieser Exegese, die ihre Resultate den mehr objectiven einer andern entgegenhält, würde eine andere Arbeit sein, und setzt nicht nur wichtige exegetische Arbeiten, sondern auch manche dogmatische Studien voraus. In einer historischen Darstellung, wie die unserige ist, durfte indessen der Leser schon genügende Auskunft über diese Exegese erhalten, um sich selbst nach seinem Standpunct ein Bild über sie zu bilden, und nach dieser Anleitung je nach seiner individuellen Ueberzeugung sich ein Urtheil zu entwerfen.

Wir sind ferner bei dieser Arbeit synthetisch verfahren; wir haben die Zustände der Zeit in politischer wie in religiöser Beziehung genau in Betracht gezogen, und aus ihnen die

Nothwendigkeit einer Exegese, wie sie damals üblich war, zu entwickeln gesucht, oder in ihnen die besondern Eigenthümlichkeiten nachgewiesen. Nicht daß wir die hervorstechenden Besonderheiten zusammengefaßt, und mit ihnen ein Bild entworfen; denn ein solches müßte als unbegründet in dem Geiste der Zeit, als ein zufälliges erscheinen, und könnte eher dazu dienen, die individuelle Auslegung eines Einzelnen oder Einzelner zu bezeichnen, als die charakteristische einer ganzen Zeit; welches letztere allein aber nur unsere Aufgabe war. Wir suchten vielmehr hier von dem Allgemeinen zum Besondern niederzusteigen, und aus der Gesammtheit das Einzelne hervortreten zu lassen. Wir wollten nicht den Leser denselben mühsamen Weg, den wir bei der Ausarbeitung durchgemacht, wandeln lassen; vielmehr von den Endpuncten unserer Wanderschaft den Blick über die einzelnen Parthieen ihm eröffnen, und ihm die Resultate, die wir gewonnen, von einem Höhepunct aus im Einzelnen zeigen.

Bei Behandlung dieser unserer Aufgabe konnten wir natürlich nicht die einzelnen Epochen dieser Auslegung, ihre allmählige Entwickelung, noch weniger die Methode einzelner, wenn auch hervorragender Ausleger einer Untersuchung unterwerfen, oder einzeln für sich betrachten. Vielmehr haben wir die Variationen innerhalb dieser Exegese fallen, und das Einzelne zu einem Gesammtbilde sich erschließen lassen. Bei dieser Darstellung und Auffassung entgeht uns zwar mancher belohnende Anblick des Einzelnen, wir sehen nicht, wie geringe Anfänge allmählig die Vollendung erzeugen, und können uns nicht des Anblicks jener Entfaltung des Geistes durch sich selbst erfreuen. Auch wird uns manch schöner Fund, den wir bei einzelnen Parthieen machen können, verloren gehen. Indessen nach dem Wesen unserer Aufgabe müssen wir darauf Verzicht leisten, und dergleichen Bearbeitungen Andern überlassen; und sehr soll es uns freuen, wenn sich ein befähigter Geist der Lösung dieser schönen Aufgabe, die vieles zu einer gründlichen Auffassung der gesammten Wissenschaft des Judenthums beitragen könnte, widmen möchte. Wir konnten,

wollten wir in diesen einzelnen Untersuchungen nicht den Ueberblick über das Ganze verlieren, und so durch streng philologische Abhandlungen das Bild der exegetischen Thätigkeit dieser Zeit, wie es im Allgemeinen sich herausstellt, verwischen, uns nicht solcher Specialforschungen unterziehen, und mußten so manche Resultate, wie überraschend sie uns auch waren, bei Seite liegen lassen. Wir konnten sogar manches zur Arbeit Gehörige, wollten wir ihr nicht eine zu große Ausdehnung geben, nicht aufnehmen, und mußten uns begnügen, an vielen Stellen skizzenhaft, statt gründlicher Ausführung, einzelne Umrisse zu geben. Ja, aus gleichem Grunde haben wir selbst viele Belege, die wir anzuführen hatten, unerwähnt gelassen, und uns nur auf die unentbehrlichsten beschränkt; desgleichen haben wir eine philologische Behandlung der angeführten Stücke, so nöthig sie uns auch erschien, unterlassen, und nur so weit zur Erläuterung derselben beigetragen, als es für den daraus zu führenden Beweis erforderlich war.

§. 7.

Es ist also bei der hagadischen Exegese, wie sie mit der halachischen an und für sich verwandt ist, in der Behandlung derselbe Weg verfolgt worden, wie bei der halachischen. Im Allgemeinen haben wir dieselbe Methode beobachtet; doch haben wir im Einzelnen, wie die verschiedene Beschaffenheit der Hagadah es zur Hand giebt, auch Abweichungen eintreten lassen. So sind wir bei Behandlung des Geistes, der in der Hagadah ungetrübter, poetischer und reiner hervortritt, mehr auf den innern Gehalt eingegangen; bei der Betrachtung der Bibel, da die Hagadah einen sehr vielfältigen Stoff hat, haben wir die Gegenstände der Behandlung einzeln vorgeführt, und endlich, in der Exegese selbst, da die Hagadah keine so strenge Consequenz verfolgt, sind wir nicht den logischen Gesetzen der Exegetik, sondern der natürlichen Beschaffenheit bestimmt hervortretender Momente in der Eintheilung des Stoffes gefolgt.

Wir haben indessen gesucht, dieses Buch ganz selbstständig zu behandeln, und nirgends den Leser zurück auf den ersten Theil verwiesen, in dem Sinne, um dort Gesagtes nicht zu

wiederholen. Vielmehr haben wir, um die „hagadische Exegese“ ganz unabhängig von der „halachischen“ zu machen, manches dort bereits Vorgetragene, sobald hier darauf zurückgekommen war, in aller Kürze wiederholt; wir haben jedoch gesucht, dem Wiederholten eine neue Seite abzugewinnen, so daß auch der Leser, dem es noch frisch im Gedächtniß ist, durch die Wiederholung neue Anregung zu Betrachtungen finden möge. Es schien uns solches Verfahren darum für gerathen, weil wir bei den faßlichern und Allen zugänglichern Gegenständen der Hagadah, die an schwerfälliger Consequenz und methodischer Dunkelheit nicht leiden, nicht das Schwierige und Abstracte und Vielen Unzugängliche der Halachah, die durch ihre Consequenz und Methodik die Auffassung erschwert, voraussetzen mochten. Wir hoffen in der hagadischen Exegese einen gefälligern und sehr interessanten Stoff dem Leser vorzuführen, den wir in keiner Weise ihm trüben oder verleiden wollten.

§. 8.

Die Quellen, die wir bei dieser Arbeit, als hagadische Elemente enthaltend, benutzt, sind, und zwar die primären: Apocrypha zur Bibel, Philonis opera omnia exegetica [1]), novum testamentum, Mischnajoth 6 Theile, Talmud Jeruschalmi, Talmud Babli, Sifra in Leviticum, Sifri in Numeros, Tanchuma oder Jelamdenu, Midrasch Rabboth, Abboth derabbi Nathan, Massechet Derech Erez, Schochar tob, Megilath Taanith, Pirke derabbi Elieser, Pesikta, Sohar [2]); Jalkut Schimeoni und Jalkut Rubeni; ferner die Versionen zur Bibel, die des Onkelos, Jonathan, der Septuaginta, so wie die anderen in semitischen Sprachen abgefaßten, die griechischen, lateinischen, und die andern spätern; die secundären: En Jacob [3]), Wolfii Bibliotheca 4 Theile, Zunz's Gottesdienstliche Vorträge (Berlin 1832), und Jost's allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes in 2 Bänden (Berlin 1832).

[1]) Zur genauen Bestimmung der Citate bemerken wir die Ausgabe, die wir benutzt: Editio Coloniae Allobrogum, 1613.

[2]) Nach der Amsterdamer Ausgabe, Editio Krotoschin.

[3]) Editio Francofort. oder: חדש.

§. 9.

Der Zeitraum, in welchem die hagadische Exegese von geringen Elementen anfangend, bis zur höchsten Vollkommenheit in ihrer Art gelangend, hervortrat, umfaßt mehr denn Tausend Jahre. Natürlich äußerte in einem so großen Zeitraume die Exegese sich in sehr verschiedener Art, und sind ihre ersten Anfänge von der darauf folgenden Blüthezeit, wie diese von dem spätern Verfall genau zu unterscheiden, und auch leicht zu fassen; indessen werden wir, wie gesagt, die Entwickelung der Exegese hier nicht verfolgen, die Epochen nur nebenher vorübergehend bezeichnen, und mehr zu Einem Bilde zusammenhalten; dagegen sie aber von jeder andern Gestaltung der Bibelforschung gleich vorweg unterscheiden. Die hagadische Exegese ist diejenige, die gleich nach der vollendeten Anfertigung der biblischen Bücher und auf die Canonisirung derselben entstand, also die erste Art der Auslegung; und sie erhielt sich so lange, bis sie selbst wieder canonisirt, und Gegenstand der Behandlung und Vergötterung wurde, bis die rabbinische Auslegung zur Erklärung der Schrift mehr sie selbst auslegte.[1]) Wohl wurde selbst vor dem Schlusse des Canons die Schrift Gegenstand der Forschung; schon im Buche Josua 1, 8 wird das Studium der Schrift empfohlen, und der Psalmist kommt oft auf die Auslegung des Gesetzes zurück; die Lehren der guten Lehrer werden empfohlen, und die Erleuchtung des Verstandes gepriesen[2]), und als ein Geschenk Gottes betrachtet.[3]) Haggai behandelt sogar halachische Fragen. Indessen war die Auslegung mehr eine freie Reproduction des biblischen Inhalts, so lange der Geist noch in so weit thätig war, daß er selbst Producte lieferte, die mit Recht den biblischen gleichge-

[1]) Die rabbinische Exegese hat in neuester Zeit ihre litterarische Behandlung gewonnen. Wir nennen die gründliche Arbeit von Heinrich Ewald und Leopold Dukes „Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Sprachkenntniß des alten Testaments." Stuttgart 1844. 3 Bände.

[2]) Psalm 19. 119 ꝛc.

[3]) Proverb. 28, 29.

stellt, im Canon willige Aufnahme fanden. In solchen Forschungen konnte die Veneration vor dem Worte und der äussern Form nicht so aufkommen, und so sehen wir in der Thora Propheten gegen die strenge Aeußerlichkeit des Gesetzes auftreten; Lehren werden gegeben, die im Widerspruch zu stehen scheinen mit den pentateuchischen Anordnungen [1]), Anordnungen, die im Pentateuch gar nicht in der angegebenen Form vorkommen. Die biblische Geschichte wird als ein Ereigniß betrachtet, dem Aehnliches jener Zeit sich zutragen könnte. Es waltete in Allem noch die ursprüngliche Kraft des hebräischen Volkes. Als aber das Prophetenwort verscholl, und die frühere Glut erlosch, da wurden die biblischen Bücher die Behälter, in denen die Wahrheit und Weisheit aufbewahrt wurde; und die Ermittelung derselben, die Enträthselung und die prophetische Betrachtung und Anschauung dieser Heiligthümer beschäftigte die Geister der nun folgenden Zeit. Diese Thätigkeit des Geistes, die jetzt Gegenstand unserer Behandlung ist, dauerte so lange, bis sich dieselbe selbst aufrieb. Sie vervielfältigte nämlich ihre Produkte so weit, daß die neuen die alten zur heiligen Veneration drängten. Auch übte man die Auslegungs-Prinzipien so häufig und so mannigfach, daß die Resultate sich in größerm Maaße häuften, als daß sie noch an und für sich eine gläubige Anerkennung finden könnten. Die Ueberlieferten hatten daher nur durch ihr Alter eine Achtung sich erworben; die Autorität, die sie vor sich hertrugen, verschaffte ihnen Ansehen, und canonisirte sie. So wurden die exegetischen Resultate der alten Midrasch-Zeit mit einem heiligen Nimbus umgeben, und wie die Bibel, wurden sie Gegenstand der Untersuchung und Betrachtung. Ihre Resultate galten als heilige Ueberlieferungen, die der Glaube anerkannte, und gegen die man nichts einzuwenden hatte. Diese neue Geistesthätigkeit, wenngleich Anfänge von ihr schon in der Midrasch-Litteratur anzutreffen sind, da man auch schon damals gewohnt war, alte überlieferte Lehren und Ansichten gläubig

[1]) Ezechiel 44, 31. Neemia 8, 15.

aufzufassen, und mit Ehrfurcht zu deuten, beginnt eigentlich zur Zeit der Anfertigung des Jalkut Schimeoni, oder etwas früher, etwa zwischen dem zehnten und eilften Jahrhundert der jetzigen Zeitrechnung. Wir nennen sie die rabbinische Exegese, weil in dem spätern Rabbinismus vorzugsweise die Werke des Talmuds und der Midraschim der geistigen Beschäftigung unterworfen, und mit derselben Ehrfurcht, wie die biblischen Schriften, behandelt wurden. So ist denn die erste Exegese der Juden, nämlich die hagadische, durch die benannten Grenzen genau bezeichnet, und in ihrer Eigenthümlichkeit markirt. Die halachische Exegese hatte nicht eine gleiche Beschränkung der Dauer; sie war consequent, und ihre Resultate durch das Leben anerkannt und befestigt. Sie hatte also, wenn auch gleiche Anfänge, doch nicht dieselben Endgrenzen; da die spätere Behandlung zur Zeit des Rabbinismus die früheren Resultate nicht sowohl verarbeitete und modificirte, als vielmehr erklärte und fortsetzte. Es kam durch die rabbinische Auffassung kein neues Element in die Exegese. Auch hat man sich bei den Gesetzen allmählig entwöhnt, auf die Bibel zurückzukommen, und die Halachah unabhängig von der Schrift selbstständig für sich behandelt. Der halachische Rabbinismus hat darum keine andere Exegese, als die Halachah selbst, und die halachische Exegese umfaßt darum die Thätigkeit der Juden in Bezug auf die gesetzliche Behandlung der Schrift, so lange sie in Betreff des Gesetzes am Talmud halten. Anders ist es in der Hagadah, da zur Zeit des Rabbinismus die Bibel sammt den Midraschim schon nach eigener Art und theils nach den Zeitideen behandelt wurde, wie in der neuesten Zeit nach den Grundsätzen der Kritik und der neuern Wissenschaft; denn Zeitansichten, die an sich keine Consistenz haben, ändern sich, und weichen immer dem Neuen.

§. 10.

Zur genauern Auseinanderlegung und Darstellung unseres Thema's werden wir, wie die halachische, so die hagadische Exegese in zwei Abtheilungen behandeln. In der ersten werden wir die Grundansicht, die wir gewonnen, in ihrem Zu-

ſammenhange mit der Zeit im Allgemeinen darſtellen, und in der zweiten einzelne Grundſätze und die verſchiedenen Modificationen aus derſelben entwickeln. Die erſte giebt den allgemeinen Grundgedanken, die Baſis, wie die Motive des Hervortretens dieſer Exegeſe, die innere Begründung; die andere die einzelnen Bemerkungen, Eigenthümlichkeiten u. ſ. w., in jenem Grundgedanken nachgewieſen.

Erste Abtheilung.

Die hagadische Exegese im Allgemeinen.

Uebersicht.

§. 11.

Der Geist, der in dieser Zeit thätig war, ist, um ihn im Allgemeinen zu bezeichnen, ein prophetischer, eine fortgesetzte Entwickelung des in den biblischen Büchern wehenden Gottes-Geistes; die Wissenschaft und Lebensweisheit sind ihm Ahnungen, Eingebungen und in heiliger Ehrfurcht empfangene Wahrheiten. Es herrschte eine Begeisterung vor, die fortdauernd schuf, und das Geschaffene an die Stelle des göttlichen Wortes in der Schrift zu setzen wußte; es offenbarte sich ein heiliger Geist, die Macht der Göttlichkeit, und lehrte durch den Mund der Lehrer und durch Erweckung des Geistes heilige und ewige Ansichten. Doch unterschied sich der hagadische Geist wohl vom biblischen. Dieser war ein ursprünglicher und einfacher, jener dagegen ein erzeugter und mannigfacher. In der biblischen Zeit waren es die zeitigen Verhältnisse und religiösen Anschauungen, die den Geist anregten, in ihm diese göttlichen Ahnungen aufsteigen ließen, und Eingebungen einer heiligen Gotteskraft ihm verschafften, welche rein und selbstständig waren, und dem eigenen Wesen entsprachen. In der Zeit der Hagadah aber waren es die Zeichen der Schrift und ihre Lehren, die den Geist erfüllten, und nach seinen Fähigkeiten

und seiner zeitigen Bildung ihm Wahrheiten eingaben, welche mit der Schrift verbunden sein sollten. Wie ehemals, nach der Ueberlieferung die Urim und Tumim Auskunft gaben, und mit ihren Zeichen die Zukunft verkündeten, indem die Buchstaben, die in denselben eingegraben waren, einzeln hervortraten, und Worte zur Deutung den Fragenden lieferten, so lehrten die heiligen Bücher Wahrheiten denen, die sich mit ihnen beschäftigten; die göttlichen Zeichen, die die Wahrheit trugen, haben sich dem geistigen Auge bemerkbar gemacht, und ihren Inhalt dem Geiste eingegeben. Wie die Propheten Bilder sahen, und in den Bildern die Zukunft angedeutet schauten, so sahen auch die Forscher dieser Zeit die einzelnen Zeichen der Schrift zu einem Bilde zusammengefügt aus ihrer Erinnerung hervortreten, ihnen die Lebensweisheit eröffnend. Es herrschte, wie zur prophetischen Zeit, dieselbe gläubige Ueberzeugung von der Wahrheit und Vortrefflichkeit der eigenen Ahnungen, und der Glaube war mächtig und lebendig, daß nur durch die Göttlichkeit des Geistes diese Eingebungen dem Menschen werden. Staunend horchten darum die Gemüther auf die Lehren des begeisterten Gesetzdeuters, und entzückt erfaßten die Geister das verkündete Wort. Eine höhere Gewalt umschwebte die Beschäftigten, und Wunder bezeichneten ihre Thätigkeit; die dichtende Sage bemächtigte sich dieses Stoffes, und in den spätern Berichten über die Studien der ältern Ausleger sind die Erzählungen schon auf's Wunderbarste ausgeschmückt, und in einem heiligen Lichtglanze dargestellt. Engel und Geister umgaben die begeisterten Männer, und lauschten ihren Worten. Indessen war man doch in dieser Zeit sich des Abstandes von der alten prophetischen Kraft bewußt. Die Propheten und biblischen Helden waren nach ihrer Ansicht durch Gottes Kraft selbst mittelbar oder unmittelbar bei einem bestimmten Ereignisse zur Weissagung getrieben; in dieser Zeit aber wirkten nur die, das unmittelbare oder mittelbare Ereigniß der Gotteskraft darstellenden Worte. Die Anregung war nicht eine individuelle, sondern eine allgemeine; der Prophet war speciell, der Forscher nur allgemein erleuchtet, die Wahrheit zu schauen. In der

Prophetie deutete man die zeitigen Ereignisse des Lebens, und suchte für die eigene Welt die Wahrheit und die Zukunft sich zu ermitteln; in der Hagadah prophezeihete man nur in dem Geiste der Schrift, wie man ihn sich dachte, nicht für die Verhältnisse des Lebens, die an sich keinen Werth haben, sondern nur für die Lehre und die religiöse That; immer erst vermittelst einer andern Zeit konnte man für die Gegenwart Wahrheiten erringen. In jener war darum der Geist der Nebuah thätig; der menschliche Geist hat sich zur göttlichen Höhe emporgeschwungen, und mit der Gotteskraft verbunden; in dieser dagegen war es nur der Geist der Heiligkeit, der zu dem niedrigen Menschengeiste niedersteigen mußte, um sich ihm mitzutheilen. Dort also konnte das Menschliche, das sich umhüllt hat mit dem Göttlichen, weit mehr schaffen, denn es wirkte mit der Kraft des Göttlichen; es war also des göttlichen Wirkens mehr auf Erden; hier aber wirkte das Menschliche im Sinne Gottes nur so weit, als das Göttliche sich mit ihm vereinte, und es unterstützte. Es war aber in diesem letzten mehr rein Göttliches, weil das Göttliche die Kraft gab, und zugleich anregte. Während in der Prophetie die göttliche Idee individuell menschlich erfaßt und dargestellt wurde, ward sie in der Hagadah mehr abstract nach Anleitung und Lehre der biblischen Wissenschaft und des verkündeten Wortes gedacht und durchforscht. Die Prophetie gab nur die Anschauung, die Hagadah die Lehre des Gottesbegriffes und der Wahrheit. [1]) Der Inhalt der Hagadah war darum, ohne daß man dieses sich je selbst unverholen gestehen wollte, höher geachtet, als selbst die Prophetie, und die biblischen Helden wurden dadurch am würdigsten gefeiert, daß man sie in der Bibel belehrt, und über biblische Lehren gelehrt sprechen sich dachte, daß man ihnen eine ausgebreitete Kenntniß der Schrift und des göttlichen Wortes zutraute. Ueber Lehren und Weisheit der Schrift haben darum die Erzväter wie die Propheten nachgedacht, und sich unterhalten. Der Geist der hagadischen Zeit hatte demnach zwar

[1]) Es galt daher als Sentenz: der Weise ist höher als der Prophet.

nur eine reproducirende Kraft; aber er hatte nicht nur die Resultate, sondern den Geist der Bibel reproducirt, und mit dieser reproducirten Geistesthätigkeit die Erfahrungen und Lebensansichten, statt wie die Propheten in ihrer Anschauung in seinem Geiste selbst, vermöge einer geahnten und gefühlten Gotteskraft, in der Schrift vermittelt, und aus derselben gedeutet.

§. 12.

Die Bibel war somit dieser Zeit eine ganze Welt. Wie sich Gott ehedem der Erscheinungen bediente, um seine Rathschläge und Geheimnisse seinen Dienern zu verkünden, so bediente sich Gott, da die irdische Welt und namentlich der sündhafte Mensch nicht so rein ist, um als Mittel und Werkzeug der göttlichen Eingebung gebraucht zu werden, des heiligen Wortes und der Schrift. Sie war also der Inbegriff aller Visionen, für alle Arten der Weisheit [1]), um sie darzustellen, oder der Körper, durch den sich der Geist Gottes offenbaren sollte. Sie war der Thurm, erbauet für die Schaaren von den Gedanken, an dem jeder sein Schild anhing [2]), und in dem er seine Gedanken bergen konnte. Man erforschte sie, um daraus die Wahrheit zu erweisen, Zweifel sich zu lösen, die aufgestiegen waren, und eigene Ansichten sicher zu machen. Man bediente sich ihrer, um sich Ansichten der göttlichen Weisheit zu ermitteln. [3]) Die Schriftzeichen waren Hieroglyphen, die einen geheimen Sinn andeuteten, der erst entziffert werden mußte; sie waren die Verwirklichung einer Gottesidee, die durch sie ins Leben trat, und als Frucht gewonnen werden mußte; sie waren aber auch Träger mannigfacher Weisheit und Zeichen zur Mittheilung der Wahrheit, die im Leben sich auswies, und die der Geist in sich trug und anerkannte. Es gehörte darum eine Divinationsgabe dazu, die dunkele Ahnung zur Erkenntniß zu erheben, und die Wahrheit in der Schrift

[1]) Die Arten der Weisheit waren bis auf eine auch den Menschen erschlossen, שערי בינה.

[2]) תלים אמרו פיות־בנוי לתלפיות

[3]) Sie war der Stachel, um den trägen Geist anzutreiben. Chagigah 5, a.

zu ſchauen. Das Auge des Geiſtes mußte erleuchtet ſein, ſoll es in den dunkeln Tiefen Licht blicken. Der Geiſt hielt ſich darum einer höhern Anleitung ſicher, je unſicherer und ungewiſſer ihm die Schrift an ſich war, ſo lange der Glaube an die Beſtimmtheit des Inhalts und an die Möglichkeit der Löſung durch die Eingebung Gottes vorhanden war. Mit Sicherheit deutete er ſich die Zeichen, ſo lange er nur im Stande war, Wahrheiten mit ſeiner Gabe zu ſuchen und zu finden. Der Geiſt ahnte das Wahre, und bemühte ſich, daſſelbe in der Bibel zu ſchauen.

§. 13.

Die exegetiſche Thätigkeit in der Hagadah war darum divinatoriſch. Man bemühte ſich die Schrift zu einer Erſcheinung, in der das Göttliche ſich erſchloß, und die Wahrheit ſich kund gab, zu machen. Wie den Propheten Bilder gezeigt, und die Bedeutung derſelben verkündet wurde, ſo wurden auch in der Schrift den Forſchern Bilder gezeigt, und die Anleitung zur Deutung gab die gläubige Ueberzeugung von der Wahrheit einer Lehre, und der ſtereotype Unterricht, wie er ſich im Autoritätsglauben von Mund zu Mund fortpflanzte. Bei den Propheten war der Gegenſtand ihrer Betrachtung an ſich unentſchieden, die Eingebung aber um ſo ſicherer; umgekehrt war bei den Lehrern der Hagadah der Inhalt der Betrachtung nicht ſo zweifelhaft, doch die Eingebung weniger ſicher. Die hagadiſchen Exegeten deuteten die Bibel, erklärten ſie aber weniger; ſie vergeiſtigten und erhöhten den Inhalt, beurtheilten ihn aber nicht; ſie conjecturirten niemals, weil der Inhalt der Schrift ohnehin ſo unbeſtimmt iſt, daß ſich Alles mit ihm machen ließ, der Text aber nicht immer zu enträthſeln, und der Menſch nicht immer im Stande iſt, die dunkeln Bilder ſich zu löſen. Die Exegeſe war eine prophetiſche Betrachtung der Bibel, die wie die Prophetie in den Schulen gelehrt wurde; und ſie wurde bewundert und verehrt. Die reinen wie die unreinen Geiſter hörten auf ſie, und ſtaunten an die geiſtige Kraft, die

in ihr thätig war[1]); ja selbst Gott übte sich in ihr, und hörte darauf[2]) und freute sich damit[3]); und der Mensch durfte vermöge derselben es wagen, den Angaben auch göttlicher Wunderzeichen zu widerstehen.[4]) Der Geist der damaligen Zeit bewährte sich in ihr; er war sich einer Gotteskraft gläubig bewußt, und schwärmte in der idealen Betrachtung seiner glühenden Ueberzeugung, die Alles durchdrang, überwand und in sich aufgehen ließ.

§. 14.

Es ist schon gesagt, daß die Verschiedenheit und Abweichung einer jeden Exegese von einer andern in dem Geiste der Zeit begründet liegt. Es kommen darum bei einer jeden drei Dinge in Betracht. Der Geist als die Basis der Thätigkeit, die Bibel der Gegenstand, auf den die Thätigkeit sich erstreckt, und endlich die Exegese, d. h. die Art und die Form der Thätigkeit selbst. Man könnte diese drei Kategorien unter die logische Form: Subject, Object und Identität bringen; indem die Art der Thätigkeit nichts anderes ist, als das Resultat, das das Object durch das Subject behandelt, liefert. Allein diese logischen Formeln kommen bei der Exegese nicht rein und ungetrübt vor. Der Geist ist an sich schon durch den Gegenstand, die Bibel, in einer gewissen Art bestimmt. Die Lehren der Bibel beherrschen das Leben, und ihr geistiger Inhalt leitet die Gemüther. Der Geist ist schon in seiner allmähligen Entwickelung von ihr überhaucht, und trägt ihr Gepräge. Durch die Beschäftigung mit der Bibel nimmt der Geist eine verwandte Stellung gegen dieselbe ein, und kommt auch nur in soweit in Betracht, als er sich mit dem Geist derselben befruchtet hat. Eben so kann bei einer historischen Behandlung, die nicht kritisch die eine Exegese einer andern gegenüberhält, nicht von dem wahren Object, von der Bibel nach einer absolut objec-

[1]) Baba Bathra 16, b. שמן נשקי

[2]) Schabbath 63, b.

[3]) Schabbath 14, b. Erubin 21, b.

[4]) Baba Meziah 59, a.

ctiven Auffassung, die an sich auch gar nicht möglich ist, die Rede sein. Es kann daher nur von der Bibel gehandelt werden, wie sie sich damals den Exegeten darstellte, nur von jenen Vorstellungen die Rede sein, die sich damals über die Bibel bildeten. Dies Bild der Bibel und diese Vorstellungen waren aber getragen von dem Geiste der Zeit, und gezeugt durch seine Kraft; sie vertreten also nicht die Stelle eines reinen Objectes. Indessen in so fern bei Behandlung des Geistes der damaligen Zeit mehr das Subjective und Selbstständige in demselben, bei der über die Bibel aber mehr das Objective und die Beziehung des Geistes zum Gegenstande vorherrscht, sind doch diese beiden Behandlungen auseinander zu halten. Es liegt ferner in dieser trichotomischen Darstellung die Entwickelung der exegetischen Thätigkeit vom Allgemeinen zum Besondern, weshalb sie auch bei jeder Exegese genau zu beachten ist. Der Geist der Zeit ist es, der die Verschiedenheit bedingt, und die Basis bildet, welcher zuerst behandelt werden muß; es ist dann in Betracht zu ziehen, wie er die Bibel auffaßt, die Form, in der die Bibel noch dunkel ihm und zwar ganz unbewußt vorschwebte, und endlich, in welcher Weise und mit welchen Mitteln er sich den Inhalt zum Bewußtsein erhebt, und welche Resultate er ermittelt.

§. 15.

Dieselbe dreifache Eintheilung werden wir auch bei Behandlung der hagadischen Exegese einhalten. Wir werden zuerst den Geist der damaligen Zeit und zwar, da in der Hagadah die geistigen Elemente vorherrschend sind, nicht die politischen, sondern mehr die geistigen Zustände in Betracht ziehen; dann über die Bibel, die ebenfalls hier nach ihrem Inhalte und ihrer Sprache zu behandeln ist, und endlich über die Methode und die Resultate der Exegese handeln, und somit die allgemeine Charakteristik der hagadischen Exegese in drei Abschnitten geben. In der Halachah, in der die Ansicht über die Gesetze gebunden ist an den gesetzlichen Zuständen und an dem Usus, und sich in Beziehung auf Gesetz nicht selbstständig äußert, konnte von subjectiven Zuständen des Geistes nicht die Rede sein, da diese

wenig oder gar nicht in Betracht kamen; nur über die Geſetze bildete ſich ein Urtheil, das auf die Auslegung influirte, und dieſes hatten wir im zweiten Abſchnitt in Betracht gezogen. In der Hagadah aber, in der der Inhalt nicht ſicher war, hatte ſich, wenn auch influirt, mehr unabhängig von der Bibel eine ſelbſtſtändige Meinung ausgebildet, die von großem Einfluß auf die Exegeſe war. Wir mußten darum dieſe vorweg behandeln. Dagegen hatte ſich über die wenig feſten bibliſchen Anſichten kein unmittelbar feſtes Urtheil herausgeſtellt, das auf die Exegeſe wirken ſollte, und wir hatten darum nicht erſt beſonders eine unmittelbar ſubjective Meinung darüber zu behandeln.

Abſchnitt I.

Die Idee und der Geiſt der Hagadah.

§. 16.

Wohl keine Zeit ragt in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes mit ſolch wunderbarer, geiſterhafter Gewalt hervor, als die, die jetzt unſerer Betrachtung unterliegt. Sie ſteht da, als ein Denkmal geiſtiger Ueberſchwänglichkeit, übertrifft an Glaubenstreue die Nachwelt wie die Vorwelt, und zeichnet mit ſicherer, beſtimmter Hand ihre Ueberzeugung. Als geſchichtliche Zeit, in welcher aber der Mythus ſich geſchichtlich darzuſtellen ſuchte, lieferte ſie ungewöhnliche und außerordentliche Thatſachen. Der Geiſt der Menſchheit trug in dem dunkeln Bewußtſein ſeiner Nichtigkeit eine unendliche Fülle des Göttlichen in ſich, und die eigene Erhabenheit trat ihm ſelbſt überraſchend und wunderbar entgegen. Er glaubte ſich vom Göttlichen entfernt, und trug es in ſeiner Mitte, im frommen Glauben. Der Sturz der alten Welt, die Auflöſung des heidniſchen Götterglaubens und der Anbeginn einer neuen Weltordnung,

Ereigniſſe dieſer Zeit, ſetzten den Geiſt auf ſeinen eigenen Gehalt, indem ſie ihn ſeiner bisherigen Stützen beraubten, gaben ihm durch die in dieſer Bewegung auferlegte Anſtrengung, ſich eine neue Ordnung zu ſchaffen, eine unendlich intenſiv große Macht, und ſchärften ſeine Kraft. Vom größten Einfluß waren darum die Schöpfungen dieſer Zeit für die Nachwelt. In ihr trat nicht nur das Chriſtenthum hervor, und entwickelte ſich zu einer nie geahnten Größe und allgemeinen Verbreitung einer beſtimmten Religions-Idee, auch das Judenthum kehrte ſeine geiſtige Seite hervor, und begann einen neuen Entwickelungsgang. Der Tempel war zerſtört, und der Opferdienſt hatte aufgehört, da wurde der geiſtige Inhalt des Glaubens ins Leben gerufen, und das Materielle in demſelben abgeſtreift. Wohl blieb die Liebe zum Vaterlande und der früheren Glaubensherrſchaft, der Hang nach den frühern religiöſen Zuſtänden und der materiellen Thätigkeit des Opferdienſtes lebendig im Volke, aber nur aus Nationalliebe, die durch den traurigen Druck und die harten Verfolgungen, denen die Juden unterlagen, nur um ſo mehr geſteigert wurde. Es war aber kein religiöſes Glaubensgefühl, das jene Liebe und jenen Hang einhauchte; denn im Gegentheil verbot die gläubige Ueberzeugung jeden gewaltſamen Verſuch, die frühern Zuſtände wieder zu erneuern; und eine politiſche Reſtauration des jüdiſchen Staatslebens hätte noch keineswegs eine des Opfercultus zu Folge gehabt, der nach den geſetzlichen Vorgaben und Beſtimmungen der Rabbinen an ſich unmöglich geworden war. Die erſehnte Herſtellung, oder beſſer die Erneuerung des Judenthums, in das natürlich die Liebe zur Vergangenheit, die ſo glücklich war, und ſich in einem ſo ſchönen Lichte zeigte, manches aus dieſer ſich hineindachte oder wünſchte, wurde der wunderbaren unbekannten Erlöſung eines Meſſias überlaſſen, und unpractiſche Geſetze erhielten den Namen „Geſetze für den Meſſias.“ Viele aber wünſchten gar nicht dieſe Reorganiſation des alten Judenthums, namentlich nicht diejenigen, welche dem Nationalleben entfremdet waren, und für die poſitive Vergangenheit keine Vorliebe haben konnten. Im All-

gemeinen hielt man auch nur die geistige Idee des Judenthums und den Glauben an den Einen Gott, der alle andern zu Schanden gemacht hat, im Leben fest, und vergeistigte die scheinbar materiellen Lehren und Anordnungen. Ja selbst das Land und die Stadt wurde idealisirt, und es setzte sich bald ein künftiges Jerusalem mit idealen Zuständen an die Stelle des gewesenen und wiedererflehten, in das der Ewige einziehen, und das in der Erlösung erbaut werden wird [1]); ein geistiges Reich, ein himmlisches, wurde erhofft. Der Glaube des Judenthums hat sich also in dieser Zeit auf seinen innern Gehalt beschränkt, und diesem mit der Kraft des Geistes eine Consistenz gegeben, die sich nun seit damals trotz aller Bedrückungen in den verschiedensten Verhältnissen bewährte. Wäre nicht die damalige göttliche Kraft der Zeit, so würde das Judenthum bei dem Sturze des Reiches und dem Zusammenbrechen der Form, bei dem Auftauchen des Christenthums, sich in sich aufgelöst haben, und in diesem gänzlich untergegangen sein. Der Geist dieser Zeit aber schuf aus den Trümmern des alten Judenthums ein neues, das ohne die alten Formen des Tempeldienstes die innere Wahrheit behielt, so daß jeder Unbefangene in dem neuen Judenthum den alten Mosaismus, wie er bei den neuen Verhältnissen der Welt sich gestalten kann, wiederfinden wird. Religiöse und ethische Anordnungen dieser Zeit entsprungen, zeugen auch für die Erhabenheit und Göttlichkeit der Geisteskraft, die in ihnen sich wirksam zeigte. Eine höhere Anlage zeichnete diese Zeit aus, eine höhere Gestaltung der geistigen Empfänglichkeit. Das Göttliche offenbarte sich nicht dem Geiste gegenüber, so daß dieser nur empfangen dürfte, was im Glauben sich herausstellte; es war vielmehr der Geist gläubig sich bewußt, durch das Göttliche so angeregt zu sein, um auch das Göttliche zu schauen, wo es verborgen ruhet, oder in sich das Göttliche zu verwirklichen und zu erwecken. Es war nicht eine Manifestation Gottes durch die Natur, sondern durch den menschlichen Geist.

[1]) Taanith 5, a. B. Bathra 75, a.

§. 17.

Der Geist bewegte sich aber in Gegensätzen. Die höchste Anmaßung und die tiefste Demuth begegneten sich damals im Bewußtsein des Menschen. Das Menschliche wurde vergöttert; umgekehrt wie im Heidenthum, wo die göttliche Idee vermenschlicht wurde, wird hier dem Irdischen im Menschen eine höhere Kraft verliehen, und göttliche Verehrung gezollt. Der Mensch erweckt das Göttliche, das da schlummert, verwirklicht das, was früher nur als eine Möglichkeit desselben zu betrachten war, und begründet das Reich Gottes.[1]) Seine Thaten sind mehr, denn die Schöpfung des Himmels und der Erde[2]); er schafft Welten[3]) und Geschöpfe durch die Macht seines Geistes.[4]) Es bedurften mehrere Frommen eines Mahls, und sie bildeten sich durch das Wort ein gemästetes Kalb[5]); Hungrige bedürfen Speise, und sie werden ihrer Viele mit nur Wenigem gesättigt. Der Fromme heilet Kranke[6]), und macht Todte lebendig.[7]) Ja, selbst Regen, „dessen Schlüssel in der Hand Gottes ist“[8]), schafft sein Gebet, und sein Blick versteinert Menschen.[9]) Um seinetwillen geschieht Alles auf der Erde; auf ihm ruhet die Welt, und zu seinem Wohle und seiner Errettung ändern sich die ewigen Gesetze der Natur Es war nöthig, daß noch länger Tag sei, und die Sonne ging zurück; ein Rabbi sollte einer Strafe entgehen, und deswegen verwandelte sich Staub und Erde in Edelsteine.[10]) Das Wort seines Mundes macht einen großen Eindruck; sein Fluch und sein Schwur gehet nie leer aus. Der Mensch hat die Macht über die unreinen, wie über die reinen Geister, nicht

---

[1]) Gittin 61, b.
[2]) Kethuboth 5, a.
[3]) Sanhedrin 65, a. 100, a.
[4]) איבעי צדוקי ברא עלמא
[5]) Sanhedrin 67, a. b. 65, b. Schabbath 119.
[6]) Berachoth 5, b. Megilla 19, a.
[7]) Chulin 7, b.
[8]) Taanith 12, a.
[9]) Schabbath 83, a.
[10]) Taanith 9, a. b.

nur sie zu bestrafen [1]), sondern sie zu bestimmen, die Kraft, die ihnen anvertraut ist, nach seinem Willen zu verwenden; denn er ist mehr als die Engel, die ihm gehorchen müssen [2]); und einer gar großen List und einer allgemeinen Versetzung bedurfte es, um die Zerstörung des Tempels möglich zu machen, da die Frommen die Macht ihres Geistes und Wortes anwandten, die wirkenden und thätigen Engel der zerstörenden Elemente zurückzuhalten. Selbst Gott fügt sich ihrem Willen: denn „der Fromme beschließt einen Gedanken, und er besteht." So hatte sich der menschliche Geist eine Kraft zugetraut, die ihn der Gottheit gleich stellte.

Und mit diesem Stolze des Geistes verband sich eine außerordentliche Demuth des Bewußtseins. Kein Mensch hielt sich rein; an seiner Geburt haftet schon eine Sünde, und sein ganzes Dasein schien ein Verbrechen. Der Mensch auf Erden könne ohne Gnade Gottes nicht bestehen, und müsse sündigen. Der Gegenwart ward alles Verdienst abgesprochen, und jede mögliche Erhebung geleugnet. Wenn die Vordern Menschen waren, sagte ein Rabbi, so sind wir Thiere, und nicht einmal wie die Thiere der Frommen. [3]) So gebeugt schien der Mensch, daß er nicht würdig sich hielt, das Licht des Lebens zu schauen. Man traute darum nicht den eigenen Ansichten, und verließ sich nicht auf das eigene Urtheil. Nur was von Alters her überliefert war, erfreute sich eines bestimmten Ansehens. Darum war der Autoritäts-Glaube so vorherrschend; nur durch Belege und Angaben, die oft in mnemonischen Zeichen überliefert wurden, konnte sich eine Behauptung als begründet ausweisen, und als eine Wahrheit auf Anerkennung Anspruch machen. Man liebte das Mystische und das Positive, legte aber auf Wahrheiten, die keine Autorität und auch nicht das Alter für sich hatten, durchaus keinen Werth. Der Geist schien sich seiner

---

[1]) Chulin 105, b. wird ein armer Teufel verurtheilt und abgestraft und muß sich Indult erbitten.

[2]) Gittin 57, b.

[3]) Erubin 53, a. Schekalim 5. Und Aehnliches wurde selbst in Beziehung auf körperliche Schönheit behauptet. B. Meziah 84, b.

Geringheit bewußt. Ein solcher Gegensatz zeigt sich auch in der Kraft des Geistes. Fülle und Armuth begegnen sich einander. Schwärmerisch aus Mangel an positiver Ueberzeugung und positivem gründlichen Wissen, war der Geist unstät, und verjüngte sich in vielfacher Gestalt; bewegt durch die vielen Ansichten, die sich eröffneten, und die neu schienen, war derselbe in sich erstarkt; und doch war das Wissen nicht selbstständig, auf die geistige Idee war wenig Werth gelegt, und darum konnte die Fülle nur zu trockenen Formen zusammenschrumpfen. Man ließ sich das Ideale entgehen, und hielt das ausgesprochene Wort in einer positiven unbegriffenen Bedeutung fest. Eine unendliche Fülle und Vielseitigkeit verrieth der Geist, und doch war es kein lebendiger Ausdruck, sondern ein trockener Schematismus, in dem er sich äußerte. Er durchdrang mit selbstständiger ihm eigenthümlicher Kraft alle Ansichten des Lebens, alle Gesetze des Geistes und der Natur. Alles mußte modificirt sein, um erkannt und begriffen zu werden, und mußte das eigenthümliche Gepräge der Zeit an sich tragen. Die Weltschöpfung mußte sich erst in Einklang setzen mit den Ansichten der Zeit, um in sich begriffen zu werden. Gott verfolgte in ihr einen bestimmten Zweck, nämlich die Hervorbildung Israels und die durch dieses erzielte Gottesverehrung.[1]) Die physischen Gesetze nahmen ebenfalls das Gepräge der Hagadah an, indem sie sich in eine mystische Verbindung mit gewissen Ausdrücken der Schrift setzten. Ebenso erging es den geschichtlichen Thatsachen; sie wurden ins Gebiet des Wunderbaren hineingespielt, und mit den biblischen Ereignissen in Rapport gesetzt. Auch philosophischen Ansichten und Lehren verschiedener Systeme ward eine mysteriöse Unterlage gegeben, die den prophetischen Anschauungen, die auf die Bibel gerichtet waren, entsprachen. So wurde Alles mit der Kraft des Geistes durchdrungen und modificirt, und doch herrschte eine ge-

[1]) Dies nämlich scheint der Sinn von den „Thephillin Gottes" zu sein, da diese immer ein Symbol der Unterwerfung zu einem höheren Zwecke sind. Berachoth 7, a.

wisse Armuth gerade in dieser Auffassung. Es fehlte eine positive, empirische Unterlage, und die einzelnen Wissenschaften hatten keinen verschiedenen Gehalt und keinen abgeschlossenen Kreis. Alles lief in einander, und trug den mystischen Charakter einer religiösen Ueberlieferung, oder schien wenigstens eine solche Form anzunehmen. Eine wissenschaftliche Lehre war nicht anzutreffen; denn Alles wurde ein religiöses Wissen, ein gläubiges Auffassen, das sich auf die anerkannte Autorität stützte; die Forschungen waren begeisterte Ahnungen, die dem Glauben und der Mystik entsprangen. Es war diese Thätigkeit und Kraft ganz entsprechend dem Wesen des Geistes. In seiner Anmaßung durchdrang er alle Wahrheiten, die ihm dargeboten wurden, und überdachte und erforschte Jedes, und die Resultate mußten erst in seiner Richtung aufgehen, wenn sie von ihm Anerkennung erlangen sollten; und doch traute er sich ihre Bedeutsamkeit nicht zu, so lange sie nicht durch den Glauben sich bewährten, und ihre mystischen Seiten hervorkehrten. Nur in religiöser Begeisterung erfaßte er alle Ideen, und mit prophetischer Ahnung schaute er sie an.

§. 18.

Auch die Schöpfungen dieses Geistes waren von diesem Gegensatze behaftet; die Resultate seiner wissenschaftlichen Betrachtungen trugen eine doppelte Gestalt. Sie waren vom größten Einfluß für die Welt, und behaupten noch nach Jahrtausenden ihren Gehalt; und wiederum waren sie von einem Autoritäts-Schein getragen, mißverstandenen Schulformeln entnommen, ganz kleinlicher Art, kaum dem wissenschaftlichen Standpuncte der damaligen Zeit entsprechend. Sentenzen und Lehren wurden aufgestellt, die ewig ihre Wahrheit behaupten werden. Das Positivausgesprochene, das einen ethischen Charakter trug, in dem das Individuelle einen geringen Spielraum hatte, war durch den richtigen Tact des Geistes immer gediegen; während philosophische Ansichten und Behauptungen, die ideell waren, in denen die subjective Meinung ihre freie Aeußerung hatte, mehr als vage und mystisch

zu bezeichnen sind. Ein hoher Sinn für Gesetzgebung war der damaligen Welt eigen; und Schriften über Recht und Sammlungen von Gesetzen sind uns aus dieser Zeit übrig geblieben, die lange Zeit unter den Menschen galten, und selbst jetzt noch nicht ganz verworfen werden. Auch in der Halachah bewährte sich dieser Sinn; mit Consequenz wurde die Idee des Gesetzes festgehalten, die im Gesetze nur den objectiven Geist beachtet, und dem subjectiven Urtheil nichts zugesteht. Mag die Anwendung des Gesetzes noch so unbillig und widersinnig in einzelnen Fällen erscheinen, das Gesetz wird eingehalten, weil es einmal Recht ist. So sehr aber auch der Richter dem Gesetze gegenüber gebunden ist, so frei konnte er mit den Angaben der Partheien umgehen, die er ergänzen und nach seinem Sinne zum Vortheile derselben vervollständigen mußte. Das Recht lag nicht in den factischen Angaben, sondern in den Zuständen nach ihrem Verhältnisse zum Gesetze. Eine Meinung und Behauptung galt nicht; Recht lag nur im factischen Thatbestand des Verhältnisses der Partheien und der positiven Form des Gesetzes. Dagegen fehlte ganz diese Consequenz, die wir hier in der Rechtsgelehrsamkeit bemerkt, den philosophischen Ansichten und Behauptungen. Ein System, oder eine streng wissenschaftliche Behandlung philosophischer Wissenschaften fehlte gänzlich dieser Zeit. Wenn aber Resultate eines philosophischen Systems eine positive Form angenommen hatten, die dem Gedächtniß überliefert werden konnten, und als bestimmte, unbezweifelte Aussprüche galten, dann wurden sie mit einer Consequenz behandelt und ausgebildet, die das System aus ihnen nach herrschender Ansicht ergänzte. Die Wissenschaft bestand in einer beharrlichen Ausführung überkommener Resultate; sie war auf der einen Seite nicht selbstständig, indem sie sich an eine Autorität anlehnte, und die Tradition als den Boden ihrer Untersuchungen betrachtete; auf der andern wieder verrieth sie die ganze Selbstständigkeit ihres Wesens dadurch, daß sie in diese Voraussetzungen sich versenkte, und sie zu ihrem geistigen Eigenthume machte; dann aber nach ihrem eigenthümlichen Charakter verarbeitete, so daß die Ansicht ganz

den Stempel der Zeit an sich trug. Die Werke und Leistungen dieser Zeit haben daher auch ihren zwiefachen Charakter; dort, wo der Geist sich bewähren konnte, zeigte sich seine Fülle, und seine Werke, und seine Leistungen sind unsterblich zu nennen; da haben wir Gelegenheit, den Scharfsinn und die Gründlichkeit zu bewundern in der consequenten Behandlung des gegebenen Stoffes; wo aber der Geist nur aufnehmend war, da hing seine Leistung von dem Objecte ab, das gerade durch Autorität in sein Bereich kam, und war dies ohne Bedeutung, so hatte auch die Leistung keinen Werth. Da nun bei den Ansichten, die als Unterlage gelten sollten, alles nur auf die äußere Autorität ankam, auf die positive Fassung und die Bestimmtheit, mit der sie überliefert wurden, so konnte es nicht fehlen, daß nicht auch der Mysticismus und der Aberglaube oft mit Autorität überliefert, für ihre Resultate zuweilen gleiche Achtung sich erwarben, zumal sie noch besonders durch ihren auffallenden befremdenden Inhalt, der durch seine Eigenthümlichkeit oft zusagte, um so größere Anerkennung fanden. So wurden denn die Unterlagen so vieler Leistungen schon auf einer Verirrung des Geistes begründet, und sie selbst konnten nur verfehlt sein. Wir treffen darum in den Werken dieser Zeit neben den reinsten und klarsten Ideen mystische und trübe, neben gediegenen Glaubensansichten abergläubische, mystische Lehren, neben den herrlichsten Sentenzen und Sprüchen, Widersinniges und Unsinniges, und zumeist durcheinander. Sollten wir im Allgemeinen eine Bezeichnung der wissenschaftlichen Bestrebungen geben, so müßten wir sie rein philologisch nennen, da sie nur immer von Ansichten, die von anderswher aufgenommen wurden, ausgehen, und diese zu verarbeiten suchen. Das philologische Streben aber war wieder kein wissenschaftliches; es war nicht sowohl darauf gerichtet, das Geahnte oder Gedachte zu begreifen und zu verstehen, als vielmehr zu verarbeiten und in sich aufzunehmen. Die Wissenschaft ging von Autorität aus, und mußte durch Autorität oder durch ein Glaubens-Element sich wieder ausweisen; sie war also autoritätssüchtig, und doch wieder selbstständig dadurch, daß sie sich leicht die Beweise

im Glauben verschaffte, und mit starker Kraft Alles überwand, was ihr widerstrebte, und Alles durchdrang, was sich entgegen warf; denn der Geist, der sie trug, setzte sich als den Mittel- und Ausgangspunct aller Ansichten, und wich nur dort, wo eine bestimmte, zuverlässige Autorität entgegentrat, die sie aufnehmen, und mit der sie sich verbinden mußte. „Die Worte der Lehre", so werden die Lehren jeder Autorität genannt, weil sie gelehrt und eingeprägt werden müssen, werden darum mit einem Spielball der Frauen verglichen, der immer weggeworfen und empfangen werden muß.[1]) Mit diesen suchte sich jede Ansicht in Uebereinstimmung zu setzen, und die Wissenschaft nahm sie auf und verarbeitete sie.

§. 19.

Es fehlte dieser Zeit das innere sittliche Bewußtsein, gleichviel auf welche Weise es sich sonst hervorgebildet, das das religiöse Element bewahrheitet, und wenn es erstarkt ist, dieses beurtheilt und modificirt. Das Religiöse war nicht sittlich, weil das Sittliche im Religiösen untergegangen war. Unter „sittlich" verstehen wir nämlich die freie Bestimmung des Menschen durch ein innerliches Gesetz, über das der Mensch sich keine Rechnung giebt. Ein solches Sittengesetz, das da bestimmt und entscheidet, und in verschiedener Potenz sich zeigt, so daß man im Bewußtsein desselben selbst den Offenbarungsglauben überwindet, und diesen nur als ein objectivirtes und herausgetretenes Sittengesetz betrachtet, fehlte dieser Zeit. Für das Gute und Sittliche gab es kein eigenes inneres Kriterium; „Gott mußte das Gute bestimmen, daß es gut sei." Gesetze und Anordnungen durften sich nicht erst durch eine innere Stimme, wie man sagt, ausweisen, oder eine ethische Begründung in sich tragen. Sie waren an sich schon durch den göttlichen Befehl heilig; man suchte darum keinen Grund für das Gesetz; entschied auch nicht für Folgerungen nach dem etwa angegebenen Grunde; wandte nichts dagegen ein, wenn ein Gesetz dem innern Gefühle widersprach, und fand oft gerade in

[1]) דברי חכמים כדרבנות־כדור בנות wird genannt. Sanhedrin 26, a.

dem Widerſpruch eine myſtiſche Beglaubigung für daſſelbe, weil der menſchliche Sinn nicht ausreicht, es zu erfaſſen und zu verſtehen. Es fand alſo Alles ſeine volle Begründung im äußerlichen Glauben; denn nur ein Glauben und ein Meinen ohne innere Vergewiſſerung war dieſer Zeit eigen. Was in dem Kreis des Geglaubten liegt, das bewährt ſich. Es hat aber dieſes Glauben durch die Macht der Verhältniſſe zu einer vollſtändigen Ueberzeugung, die zwar nur auf Erfahrung beruhte, aber durch die unbeſtrittene Wahrnehmung um nichts weniger ſicher ſchien, ſich erhoben. Das Heidenthum war durch die Erfahrungen der Zeit geſtürzt; die Götzen ſchwanden bei dem Lichte des neuen Tages in ein Nichts dahin; man verſpottete den ſchrecklichen Aberglauben. Um ſo feſter aber ſtand der Gott der Juden, deſſen Anbetung den Anſichten der Zeit entſprach, und der ſomit mächtig die heidniſchen Gottheiten vernichtet hatte; in ſich begründeter war das Judenthum, und die jüdiſche Religion ragte aus der alten Welt in dieſe neue Geſtaltung der Dinge mit wunderbarer Gewalt hinein. Sie hatte in der allgemeinen Zerrüttung der alten Religionen ſich behauptet, und das Alter und die Gewohnheit für ſich, und entſprach doch allen Anforderungen der Zeit. Dieſe Religion und deren Lehre wurde darum zur Thatſache, und das Glauben der Zeit an ſie wurde zur thatſächlichen Ueberzeugung. Unmittelbare Ueberzeugung vertrat die Stelle des innern Glaubens, der auf das unmittelbare Bewußtſein ſich beruft. So war denn die Wahrheit dieſer Zeit aus Mangel an Uebereinſtimmung mit einem ſittlichen Gefühle, oder beſſer aus Mangel eines bewahrheitenden Sittengeſetzes in ſich weniger ſtark begründet, um ſo mehr aber durch die Gewalt der zwingenden Ueberzeugung beglaubigt. Sie trug ihre Beſtätigung nicht in ſich, ſondern in dem Zeugniſſe glaubwürdiger Zeugen, das unabweisbar iſt, da die Zeit ſelbſt dafür mit dem Untergange der Heidenwelt und ihrer Gottheiten ſprach. Mit dem innern Glauben überhaupt fehlte aber auch das Bewußtſein der Göttlichkeit der Seele. Der Menſch mußte durch Thaten und Lehren ſich ein beſſeres und höheres Daſein erwerben; an ihm

selbst haftet schon von seiner Entstehung an das böse Princip [1]), und es wird größer, je mehr in ihm das Gute gedeihet und aufkeimt. [2]) Klein und unbedeutend ist das Böse zwar im Anfange [3]), und auch leicht zu überwinden, aber es wächst und lagert sich in Mitte des Herzens. [4]) Es ist stets in dem Menschen, und ihm geht die reine Regung des Guten ab. Doch ersetzte der fromme Eifer für geheiligte Ueberlieferungen der Hang und die Liebe für das göttlich Anerkannte diesen Mangel an Regung zum Bessern. Das Gute war durch die göttliche Lehre geheiligt, der Mensch durch Gottes Führung zum Guten angeleitet. Wunder einer vergangenen Welt beglaubigten das Gute, die Hoffnung auf eine glückliche Zukunft leitete und regierte den Menschen. Das Glauben an die Vergangenheit und Zukunft heiligte die Lehre für die Gegenwart, und verkündete sie dem irrenden Menschen. Die Vergangenheit zeigte sich darum im Vergleich zu den Schwächen der Gegenwart in einem erhabenen Lichte. Wunder erhöhten die Bedeutung, und die Wunder spielten im Wunderbaren. Die Zukunft trat in dem Bilde einer Andersgestaltung der Verhältnisse dem sehnsüchtig harrenden Menschen entgegen, und sollte von der Wunderkraft Gottes unmittelbar ausgehen. Dieser Geistesrichtung fehlte das Bewußtsein der Gegenwart, und doch gerade dieses bestimmte unbewußt die Ansichten.

§. 20.

Mit dem Geiste, seinen Werken und Ansichten stehen die politischen und socialen Zustände in Wechselwirkung, so daß diese jene mit bedingen und hervorrufen. Doch spielen sie bei der geistigen Bewegung nur eine untergeordnete Rolle, weshalb wir sie hier auch nur kurz und nachträglich behandeln. Auch in den politischen und socialen Zuständen zeigte sich ein unüberwindlicher Gegensatz. Rom prädominirte um die ersten

[1]) Sanhedrin 91, a. יצר הרע מאימתי שולט

[2]) Succoth 52 כל הגדול וכו׳.

[3]) ibidem.

[4]) Berachoth 61, b.

Epochen dieser Zeit, und der überwiegende Einfluß dieser Zustände bestimmte durch den der Zeit eigenen Autoritätshang, wie durch den mächtigen Eindruck dieser Zeitverhältnisse, die so entschieden sich zeigten, selbst die spätern Epochen, da Rom schon in seiner politischen Bedeutsamkeit zusammengesunken, und schaffte ihm eine geistige Uebergewalt, die indessen dem jüdischen Geiste fern und verschlossen blieb. In Rom aber concentrirte sich die politische Macht der alten Welt; alle Schätze wurden dahin geschleppt, um genossen oder ungenossen dort vergeudet zu werden; die geistigen Talente zogen sich dorthin, und Rom wurde auch Mittelpunkt der geistigen Thätigkeit und der Sammelplatz hervorragender Geister. Glanz und Pracht wurde durch den Reichthum und die Uebermacht erzeugt und erhöhet. Die Provinzen dagegen, in denen die hagadische Exegese ausschließlich betrieben wurde, die also hier allein in Betracht kommen, wurden von dem räuberischen Rom ausgesogen, und verarmten mit jedem Tage immer mehr. Es lagerte auf ihnen eine materielle, wie eine geistige Armuth. Aus dieser Armuth blickte man auf die reiche Hauptstadt mit jener Ehrfurcht, die Reichthum und Macht immer einzuflößen, geeignet sind. Man gestand ihr eine Ueberlegenheit zu, und verband mit dieser die Meinung von wunderbaren geheimnißvollen Erfahrungen. In den Provinzen stellte sich dadurch die Ansicht der eigenen Unzulänglichkeit und der bewährten Vortrefflichkeit fremder Weisheit heraus; nur das Fremde und Weithergeholte hatte Geltung; und wer einer Anerkennung sich freuen wollte, mußte von weiten Reisen zu erzählen wissen. Wie die Berichte darüber ins Abenteuerliche gesponnen wurden, zeigen vielfache Legenden in den Talmudim, Midraschim und im Sohar. Diese Ansicht jedoch litt durch die Religion bei den Juden eine gar gewaltige Modification. Der heidnische Götzendienst, in dem Rom versunken war, war den Juden verpönt, und so glänzend auch die Zustände erschienen, so sehr die Wissenschaften daselbst auch blüheten, sie durften kein Recht auf Anerkennung haben; man sah in ihnen nur die Gewalt des Bösen, die sich die irdischen Güter ungestraft aneignen konnte, und das diesseitige

Leben verlor dadurch an Ansehen, als es dem Bösen verfallen schien. Gleichwohl waren die eigenen wissenschaftlichen Erfahrungen zu gering und unbedeutend, und nur durch den Gehalt des Glaubens konnten sie dem mächtigen Rom gegenüber sich behaupten; man mußte sich darum bemühen, sie im Glauben nachzuweisen, oder durch diesen über das Zweifelhafte in ihnen sich belehren zu lassen. So stellten die damaligen Zustände die Ansicht heraus von der Verwerflichkeit des Erdenglanzes und einer trügenden Scheinwissenschaft, die aber auf den höhern Werth der wahren hindeutet, und von der Unzulänglichkeit der provinzialen Zustände und der dortigen Forschungen, wofern sie nicht vom Glauben getragen wurden, und in diesem sich auswiesen. Es wurden daher alle Wissenschaften, auch diejenigen, die nicht mit der Bibel in Verbindung stehen, in den Kreis der Religion hineingezogen, und in religiöse verwandelt. Das Wissen aber, worauf es sich auch erstreckt, das Autorität und die Schrift für sich hat, heiligt den Menschen.

§. 21.

Fassen wir das, über den Geist der Hagadah hier allgemein Bemerkte zusammen, so finden wir, daß derselbe sich eine göttliche Kraft zutraute, und wunderbare Geheimnisse des Wissens zu ermitteln, sich geeignet hielt, sobald er angeleitet und gestärkt wird, das Böse niederzuhalten, und zu vermeiden. Ohne fremde Stütze glaubte er aber in Verirrungen zu gerathen, und mußte daher zum Glauben und zur Autorität seine Zuflucht nehmen. Das einmal überlieferte Wissen ward geheiligt, die Beschäftigung damit ein wahrhaftes Verdienst. Da aber die innere Ueberzeugung abging, so war man der Resultate nicht sicher, weil der eigene Geist nicht entscheidet, der formelle Ausdruck auf Zweifel führt, und Widersprüche nicht beseitigt. So liebte man darum nicht, wirkliche Entscheidungen herbeizuführen, man überließ sich vielmehr in streitigen Dingen neuen autoritätsmäßigen Aussprüchen. Man forschte also nur um zu forschen, nicht zu entscheiden; man ahnte, nicht um die Wahrheit in sich, sondern auf eine äußerliche, eclatante Weise begründet zu sehen. Die Forschungen, auf die man einen

Werth legte, galten als göttliche Eingebungen, und waren den Forschern in der That im Bewußtsein der göttlichen Kraft eine prophetische Offenbarung des Göttlichen.[1]) Durch die Gegensätze endlich, in denen sich der Geist bewegte, wie durch seine Fülle, entwickelte sich eine solche Mannigfaltigkeit von Ansichten und Gedanken, wie sie keine andere Zeit des Alterthums kannte. Es ward nicht ein vollständiges System mit wissenschaftlicher Consequenz aufgeführt; aber in endlosen Abstufungen wurden einzelne Ideen der verschiedenartigsten Systeme combinirt und weiter verarbeitet. Ansichten, als ethische Grundsätze, auf entgegengesetzten Basen ruhend, beherrschten die Geister. Doch war diese Richtung im Allgemeinen geleitet und bestimmt durch den Geist der Schrift und deren Gesetze, die im Leben sich aufrecht erhielten. Sie war also nicht nur verwandt, sie war eine Fortsetzung des biblischen Geistes, bis auf einige Secten der Gnostiker, die dem Judenthum sich entfremdeten, und ihm gegenüber eine ganz feindliche Stellung einnahmen. Sonst gehörten alle Secten, die sich um diese Zeit mit der Bibel beschäftigten, dieser hagadischen Richtung an, die sich durch Geist und Sitte als eine Entwickelung des biblischen Geistes repräsentirte, und nur durch die Verhältnisse der Zeit und das Gedeihen der geistigen Kraft eine so große Mannigfaltigkeit von Resultaten erzeugte.

§. 22.

Zu einer weitern Ausführung in Beziehung auf unsern Gegenstand haben wir nun auf diejenigen Ansichten hinzuweisen, die vorzugsweise bei der Bibel in Betracht kommen, und in denen alle andern begründet sind. Wir müssen ferner die große Mannigfaltigkeit von solchen Ansichten unter gewisse Klassen unterordnen, und diese genauer und bestimmter bezeichnen; und endlich haben wir dieselben, so weit sie uns geeignet erscheinen, eine wesentliche Modification in Beziehung auf Auffassung und Auslegung der Schrift hervorzubringen, in

[1]) Schabboth 119, b. werden die Schriftgelehrten wirklich Propheten genannt.

dieſem ihren Verhältniß zu dieſer deutlicher zu bezeichnen. Wir werden demnach die hier gegebene Ueberſicht zu einer weitern Erklärung in drei Capiteln ausführlich behandeln und darſtellen. Im erſten Capitel werden wir diejenigen Anſichten bezeichnen, die unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen; im zweiten die Verſchiedenheit und Abweichung beſtimmen, in der ſich ihre Mannigfaltigkeit zu Gruppen herausſtellt, und endlich im dritten ihren Einfluß auf die Behandlung der Schrift angeben.

I. Capitel.

Die wichtigſten Anſichten der Hagadah.

§. 23.

Wenngleich die ganze Thätigkeit des damaligen Geiſtes als eine religiöſe zu bezeichnen iſt, und das Wiſſen vom Glauben getragen wurde, ſo ſind darum doch diejenigen Wiſſenſchaften, die nicht in directer Beziehung zum Glauben ſtehen, in ihrer damaligen Geſtaltung nur als eine Folge der primären Grundanſicht zu betrachten, und können nur mittelbar dazu dienen, die Idee der Hagadah zu bezeichnen. Empiriſche Wiſſenſchaften und ſelbſtſtändig philoſophiſche Forſchungen wurden um dieſe Zeit, namentlich in den Provinzen wenig betrieben; ſie lehnen ſich zumeiſt alle an die Schrift, und ſind nur ſecundäre Quellen für die Ermittelung exegetiſcher Thätigkeit. Die Bibel beſpricht zwar Gegenſtände auch anderen, als religiöſen Inhalts; doch ſind ſie immer nur der religiöſen Idee untergeordnet, und dienen nur dazu, dieſe zu verdeutlichen. Und in der That wurden ja auch nur alle Forſchungen aus religiöſem Intereſſe vorgenommen. Es kommen darum hier vorzugsweiſe nur diejenigen Anſichten in Betracht, die ein wahrhaftes, religiöſes Intereſſe haben; nur die weſentlichen Religions-Anſichten allein dienen zur Beſtimmung der Grundidee der hagadiſchen Zeit.

Anſichten über Gott und ſeine Eigenſchaften, über die Seele des Menſchen und ihre Fortdauer, über die Leitung Gottes und die Ereigniſſe der Religion und Gotteslehre ſind

es, die den Ton angeben, und die Richtung des hagadischen Geistes bezeichnen, und die wir hier betrachten werden. Als der Inbegriff religiöser Ansichten wird aber das Wort einer geoffenbarten Lehre betrachtet. Die Schrift ist im Glauben der Behälter der Wahrheiten, und stellt dieselben in gewöhnlicher oder ungewöhnlicher Weise dar. Sie giebt Auskunft über das Wesen Gottes, entwickelt geschichtlich die Begebenheiten des göttlichen Wortes, der göttlichen Leitung und Offenbarung, und lehrt die That, die geheimnißvoll auf die Vervollkommnung der Seele wirkt. Sie soll jene Wahrheiten wiedergeben, die diese Zeit anerkannt, aber auch zum Theil abhängig, zum Theil unabhängig von ihr hervorgerufen, und welche wir hier im Allgemeinen bezeichnen werden.

§. 24.

Der Glaube der alten Heidenwelt war gestürzt; frei bekannte sich das Gemüth, daß nichtig seien die Gottheiten, die es angebetet. So halsstarrig auch das Volk [1]) an dem alten Aberglauben hing, so mystischen Sinnes und voller Begeisterung eine Philosophenschule sich den herrschenden Religionsansichten in die Arme warf, und mit Scharfsinn, Geist und Gemüth sie vertheidigte, so war doch die Nichtigkeit ersichtlich, und der Sturz unaufhaltsam. Es lebt zu jeder Zeit ein Gedanke, der die Geister durchdringt, und der sich behauptet, was auch das Bewußtsein Einzelner dagegen aufbringt; der Kampf gegen ihn zeugt selbst für seine Wahrheit; und dieser Gedanke war damals auf die Vernichtung des Heidenthums gerichtet. Was auch Apollonius, Plotin, Porphyrius, Proclus, Synesius und die andern Enthusiasten aufgebracht haben, die Auflösung des Heidenthums war den Geistern gewiß, und erfolgte auch

[1]) Namentlich auf dem Lande, wo die Bildung der Zeit nicht hindrang; daher paganus von pagus, „Land, Dorf", Heide, entsprechend dem עם הארץ „Landvolk", im Gegensatz zum חבר „dem Angeschlossenen", der dem religiösen Verbande angehört; gegen den ersten gab auch die Abneigung der Rabbiner sich häufig kund, und wurden von diesen manche Maßnahmen in Ausübung gebracht, die ihn als excommunicirt bezeichneten.

in der That. In Nichts löst sich der Götterglaube auf; zu bleichen ausgeholten Gestalten schwanden die Götzen dahin. Enttäuscht und entmuthigt war die Welt durch den Sturz des Glaubens; sie schämte sich, so lange an Nichts gehalten zu haben, und verzweifelte an dem Bessern und Edlern in sich. So schreibt ein Weiser dieser Zeit [1]): „Das eigentliche Wesen Gottes kann kein Mensch ergründen. Ein thörichter, von menschlicher Hinfälligkeit erdichteter Wahn ist es, daß ein solch erhabener Geist, wer er auch sein möge, um unsere Armseligkeiten sich bekümmere. Die Eitelkeit des Sterblichen, seine unbefriedigte Gier nach Dasein hat auch noch ein Leben nach dem Tode erdichtet. So überschreiten die Begierden des Menschen, trotz der Gefühle seiner Ohnmacht, alles Maaß. Der Mensch ist ein Wesen voller Widersprüche, das Untauglichste unter allen anderen Geschöpfen. Seine Natur ist eine Lüge, denn sie vereint die größte Hinfälligkeit mit dem größten Hochmuthe." Die Dichtungen über die alten Gottheiten, die schon von den alten Sängern mit verstecktem Spott gegeißelt wurden [2]), durch die geschmacklosen Phantasieen der neualexandrinischen Mythenmacher noch entstellt, wurden den Autoren Gegenstand des offenen Spottes; Aristophanes, Lucian und Andere machten kein Geheimniß von ihrer Ironie. Die Diener der Gottheiten wurden verhöhnt, und Cicero erlaubte sich die Bemerkung [3]), daß ein Aruspex lachen müsse, wenn er einen andern sähe. Mit dem religiösen Wesen und der Frömmigkeit ward Scherz getrieben [4]), und der Gottheiten bediente man sich nur als eines Popanz, eines Schreckbildes, für das Volk. [5]) In eben solcher Art wurden auch die religiösen Ceremonien bespottet. [6]) Wohl um das Volk in Zügel zu halten, wurde der öffentliche Cul-

[1]) Plinius maj. de natura rer. II, 7.

[2]) Man lese das Ende des ersten Buches der Ilias.

[3]) Cicero, de natura Deorum II, 26.

[4]) Horatii Sermon. I, 9. 32 sqq.

[5]) Adams Ant. v. Meyer. Erlangen 1818. „Die Inschriften Roms."

[6]) Juven. Sat. VI, 543. Seneca de superstit. Josephi antiquitat. VIII, 2. 4. 6. XVIII, 3. 6. 7.

tus aufrecht erhalten, und die Ceremonien beobachtet; man opferte von Staatswegen, und nie wurden vielleicht die Priester so reichlich besoldet, und so in Ehren gehalten, als damals. Von Staatswegen überwachte man den Cultus; in Rom fand jeder Gottesdienst Aufnahme, jede Gottheit schmückte das Pantheon, jeder wurden luxuriöse Tempel gebaut, und die Kaiser betrachteten sich als die Beschützer aller Religionen.[1]) Aber in sich war nichts desto weniger der heidnische Glaube vernichtet, und die Götterwelt sank von dem festen Boden des alten, unbefangenen Glaubens in ein Nichts. Allein, wie auch der Glaube sank, und das Geglaubte alles Vertrauen verlor, so blieb doch die Idee des Heidenthums, die noch nicht überwunden war, fest in den Gemüthern bestehen, und flüchtete sich in den neuen Ideenkreis. Sie fand auch bei den Juden Eingang, und manche Ansichten in der Hagadah, die das alte Judenthum nicht kannte, erinnern an dieselbe, und deuten auf sie hin.[2]) Es mußte dieses um so eher geschehen, als einerseits der Idee des Heidenthums in einem bestimmten Sinne eine Wahrheit zu Grunde liegt, anderseits sie durch die hohe Gewalt der Intelligenz, deren sich die Heiden, den Juden gegenüber, erfreuten, und die auf Vertheidigung dieser Idee gerichtet war, eine Gewähr für sich hatte, und leicht Eingang sich verschaffen konnte. Durch die Zerstörung des Reiches verloren auch die Juden ihre Selbstständigkeit, und kamen mit den Heiden in starke Berührung. Der Austausch der Gedanken war befördert; und da konnte es nicht fehlen, daß nicht auch

[1]) Den Unterjochten war jeder Cultus gestattet, für die Römer selbst bedurfte es der Bestättigung des Staates. Cicero de legibus II, 8. Selbst noch in J. C. findet sich das Gesetz: (Justin codic. I. Tit. 9, 4.) In synagogum Judaeicae legis irruentes milites jubeas emigrare, quos religiosarum loca habitationum non merito convenit attingere; eine milde Gesinnung und Verehrung gegen alle Heiligthümer.

[2]) Wir erinnern an die Ansichten von Engeln, die allein in ihrem Gebiete ohne Wissen Gottes schaffen, an die Zauberkraft, die unreinen Geister, als böse Gottheiten, die Höllengestalt, die Bildlichkeit und Körperlichkeit Gottes, die namentlich in der Gnosis von der schaffenden Gottheit behauptet wird, und Aehnliches.

Fremdes in den Kreis der jüdischen Ansichten sich hineindrängte. Indessen ging das Fremde im Judenthum auf, das in der neuen Gestaltung durch den Sturz des Heidenthums sich bewahrheitete. Der jüdische Glaube war es, der in dem Untergange aller andern allein sich behauptete; er mußte darum die Wahrheit enthalten. Der Gott, der in ihm auftrat, wurde nicht von dem Spotte und Hohne der Zeit verfolgt; er erschien als die heiligste Allmacht. Der Glaubensinhalt, wenn auch in einigen Nebenansichten modificirt, behielt darum hohe Bedeutung.

§. 25.

Das Heidenthum bewegte sich aber seiner Idee nach in einem mächtigen, unüberwindlichen Gegensatze. Auf der einen Seite war die irdische Welt ganz entgöttert, und eines Gottesprincips beraubt. Die höchste Gottheit war zu hoch erhaben, als daß sie sich um die Armseligkeiten dieser Welt kümmern sollte. Das Göttliche in einer total verschiedenen Wesenheit dem Irdischen gegenüber gedacht, konnte auf dieses nicht wirken, und dieses nicht bewegen. So behaupteten die Philosophen, daß die Gottheiten, wenn es deren giebt, keine Verbindung mit den menschlichen Dingen haben, und keine Vorsicht für sie üben.[1]) Die höchsten Gottheiten walteten vielmehr nach einem bestimmten Willen, nach dem Gesetze der Vollkommenheit, als eine Ananke, Nothwendigkeit, oder nach der freien Willkühr, als eine Tyche, Zufall, gedacht. Im Volksglauben, den die Wissenschaft in seiner Integrität beließ, und nur idealisirte, ward eine unbekannte heilige Allmacht, als Gott aller Götter angebetet und heilig gerufen. Sie wurde als eine dunkele, unbegriffene und nur geahnte Gewalt betrachtet. Aber diese obersten Gottheiten konnten schon ihrer Natur nach mit der Erde keine Gemeinschaft haben, weil so Verschiedenartiges auf einander nicht wirken kann.[2]) Auf der andern Seite jedoch war

[1]) Cicero de natura deorum I, 2. 8. 23. Diog. Laert IX, 51.

[2]) Auf diese Grundansicht stützte sich auch der Doketismus, der Jesus nur als eine Erscheinung betrachtet. A. H. Niemeyer, de Docetis Hallae 1823. pag. 9.

tus aufrecht erhalten, und die Ceremonien beobachtet; man opferte von Staatswegen, und nie wurden vielleicht die Priester so reichlich besoldet, und so in Ehren gehalten, als damals. Von Staatswegen überwachte man den Cultus; in Rom fand jeder Gottesdienst Aufnahme, jede Gottheit schmückte das Pantheon, jeder wurden luxuriöse Tempel gebaut, und die Kaiser betrachteten sich als die Beschützer aller Religionen. [1]) Aber in sich war nichts desto weniger der heidnische Glaube vernichtet, und die Götterwelt sank von dem festen Boden des alten, unbefangenen Glaubens in ein Nichts. Allein, wie auch der Glaube sank, und das Geglaubte alles Vertrauen verlor, so blieb doch die Idee des Heidenthums, die noch nicht überwunden war, fest in den Gemüthern bestehen, und flüchtete sich in den neuen Ideenkreis. Sie fand auch bei den Juden Eingang, und manche Ansichten in der Hagadah, die das alte Judenthum nicht kannte, erinnern an dieselbe, und deuten auf sie hin. [2]) Es mußte dieses um so eher geschehen, als einerseits der Idee des Heidenthums in einem bestimmten Sinne eine Wahrheit zu Grunde liegt, anderseits sie durch die hohe Gewalt der Intelligenz, deren sich die Heiden, den Juden gegenüber, erfreuten, und die auf Vertheidigung dieser Idee gerichtet war, eine Gewähr für sich hatte, und leicht Eingang sich verschaffen konnte. Durch die Zerstörung des Reiches verloren auch die Juden ihre Selbstständigkeit, und kamen mit den Heiden in starke Berührung. Der Austausch der Gedanken war befördert; und da konnte es nicht fehlen, daß nicht auch

[1]) Den Unterjochten war jeder Cultus gestattet, für die Römer selbst bedurfte es der Bestättigung des Staates. Cicero de legibus II, 8. Selbst noch in J. C. findet sich das Gesetz: (Justin codic. I. Tit. 9, 4.) In synagogum Judaeicae legis irruentes milites jubeas emigrare, quos religiosarum loca habitationum non merito convenit attingere; eine milde Gesinnung und Verehrung gegen alle Heiligthümer.

[2]) Wir erinnern an die Ansichten von Engeln, die allein in ihrem Gebiete ohne Wissen Gottes schaffen, an die Zauberkraft, die unreinen Geister, als böse Gottheiten, die Höllengestalt, die Bildlichkeit und Körperlichkeit Gottes, die namentlich in der Gnosis von der schaffenden Gottheit behauptet wird, und Aehnliches.

Fremdes in den Kreis der jüdischen Ansichten sich hineindrängte. Indessen ging das Fremde im Judenthum auf, das in der neuen Gestaltung durch den Sturz des Heidenthums sich bewahrheitete. Der jüdische Glaube war es, der in dem Untergange aller andern allein sich behauptete; er mußte darum die Wahrheit enthalten. Der Gott, der in ihm auftrat, wurde nicht von dem Spotte und Hohne der Zeit verfolgt; er erschien als die heiligste Allmacht. Der Glaubensinhalt, wenn auch in einigen Nebenansichten modificirt, behielt darum hohe Bedeutung.

§. 25.

Das Heidenthum bewegte sich aber seiner Idee nach in einem mächtigen, unüberwindlichen Gegensatze. Auf der einen Seite war die irdische Welt ganz entgöttert, und eines Gottesprincips beraubt. Die höchste Gottheit war zu hoch erhaben, als daß sie sich um die Armseligkeiten dieser Welt kümmern sollte. Das Göttliche in einer total verschiedenen Wesenheit dem Irdischen gegenüber gedacht, konnte auf dieses nicht wirken, und dieses nicht bewegen. So behaupteten die Philosophen, daß die Gottheiten, wenn es deren giebt, keine Verbindung mit den menschlichen Dingen haben, und keine Vorsicht für sie üben.[1]) Die höchsten Gottheiten walteten vielmehr nach einem bestimmten Willen, nach dem Gesetze der Vollkommenheit, als eine Ananke, Nothwendigkeit, oder nach der freien Willkühr, als eine Tyche, Zufall, gedacht. Im Volksglauben, den die Wissenschaft in seiner Integrität beließ, und nur idealisirte, ward eine unbekannte heilige Allmacht, als Gott aller Götter angebetet und heilig gerufen. Sie wurde als eine dunkele, unbegriffene und nur geahnte Gewalt betrachtet. Aber diese obersten Gottheiten konnten schon ihrer Natur nach mit der Erde keine Gemeinschaft haben, weil so Verschiedenartiges auf einander nicht wirken kann.[2]) Auf der andern Seite jedoch war

[1]) Cicero de natura deorum I, 2. 8. 23. Diog. Laert IX, 51.

[2]) Auf diese Grundansicht stützte sich auch der Doketismus, der Jesus nur als eine Erscheinung betrachtet. A. H. Niemeyer, de Docetis Hallae 1823, pag. 9.

wieder die Erde mit Göttern überfüllt. Jede irdische Gewalt, jeder Begriff, der in sich eine Idealität trug, wurde vergöttert; Götter bewegten sich überall auf Erden, und hatten darauf ihren Wohnsitz. Sie standen zwar unter Botmäßigkeit der höchsten Gottheiten, doch führten sie die Regierung, und leiteten die Gewalt; und da die obern sich um die Erde nicht kümmerten, so hatten diese den freiesten Spielraum und volle Macht; ihnen allein wurde darum geopfert, und Geschenke und Gaben dargebracht. Sie mußte man sich versöhnen und befreunden, wenn man, von ihrem Zorn verfolgt, nicht untergehen wollte. Sie waren Ideale, nicht die absolut-, sondern die relativ-höchste Vollkommenheit, die angebetet wurde; oder sie galten als ein symbolischer Ausdruck der höchsten Gewalt, der zur Welt eine Beziehung erhielt, und für sie Bedeutung hatte. Sie waren also Mittelspersonen, die an dem Irdischen und Göttlichen zugleich participirten. Sie konnten auf der Erde wirken, hatten also eine irdische Natur, und waren nach ihrem Wesen, durch ihre ideale Vollkommenheit mit dem Göttlichen verwandt, oder nach ihrer mystisch-symbolischen Bedeutung selbst göttlich erhaben, mächtig auf Erden und wirkend mit Gottesgewalt. Die Welt war also einer absolut höchsten Gottheit ihrer Niedrigkeit wegen für immer entfremdet, darum aber mit relativ hohen Gottheiten um so mehr bevölkert, als es des Relativhohen sehr viel giebt. Diese Weltgottheiten mit ihrem grobsinnlichen Wesen, und mit dem Skandal der Willkürlichkeit, deren man sie beschuldigte, konnten natürlich die höhern Geister nicht befriedigen, und diese suchten und fanden darum nichts als Allegorieen in dem Volksglauben, der ihnen immer heilig schien, und mit dem sie manche Erinnerung noch verband. Viele erdichtete Erzählungen trugen in der That eine allegorische Bedeutung in sich, in andere ward eine solche hineingetragen, und so galt der Volksglaube als eine mythische Verhüllung erhabener Ideen. Als die Schulen sich dieses Verfahrens bemächtigten, begnügte man sich nicht mehr mit der Deutung der Mythen, sondern suchte das Wesen der Gottheiten selbst zu erfassen. Pythagoräische und Platonische Ideen kamen diesem Beginnen sehr zu Statten.

Jene setzten eine bestimmte Mystik, die in einem positiven Verhältnisse begründet ist. Die Combinationen des Verstandes wurden fest gehalten, und als Thatsachen vorausgesetzt. Die weitere Lösung wurde in ewiges Dunkel gehüllt. Mit diesen Ansichten war das Götterwesen, wenn auch nicht erklärt, doch zum Theil erwiesen. Das factische Verhältniß neutralisirte die Fragen, weil es sich mit einer Mystik umgab. Die platonischen Lehren setzten Uridеen als Formen voraus, die die Materie füllte; sie bewegten die träge Masse, und setzten die Welt. Die Gottheiten wurden bald mit diesen Uridеen identificirt, und in dem Neuplatonismus ward der Götterglaube wissenschaftlich bewiesen, und zu einem Systeme ausgebildet. Die Frage, die das Heidenthum beschäftigte, wie nämlich das Göttliche geeignet sein könne, auf das Irdische, mit dem es in gar keiner Beziehung stand, einzuwirken, war zwar nicht gelöst; es war noch immer nicht recht begriffen, wie das Göttliche in den Gottheiten auf das Irdische wirken, oder wie das Irdische in ihnen von den obern Gottheiten ausgehen könne. Die Frage der Weltschöpfung und Weltleitung war noch nicht widerlegt. Sie wurde aber im Volksglauben durch die präsumirte Vermittelung der Götter ins Weite hinausgeschoben, und in den philosophischen Bestrebungen, in einer dunkeln Mystik des Gemüthes zur Vergessenheit versenkt, oder in einer philosophischen Schulwissenschaft durch die Autorität beschwichtigt.

§. 26.

Mit diesen heidnischen Ansichten stand das Judenthum in einem totalen Gegensatze. In diesem war das populäre Bewußtsein vorherrschend. Die Gottheit wurde nicht nur als die allerhöchste aller Gottheiten, sie wurde auch als die einzige und alleinige angebetet, und sie ist somit als die absolut-höchste zu betrachten, mit welcher keine andere in Vergleich kommt. Eine Gottheit, die das Heidenthum in keiner Beziehung mit der Welt sich dachte, greift nach dem jüdischen Glauben unmittelbar in die Weltereignisse ein, schuf und leitet dieses All. Ohne jede Reflexion machte sich diese Ansicht schon im alten Mosaismus geltend; doch konnte darum hin und wieder nicht

die Annahme der Erhabenheit Gottes so ganz abgewiesen werden, daß nicht die Wirkungen Gottes eher durch eine Mittelperson erzielt, dargestellt werden sollten. Engel führen darum, so nahm man an, den Willen Gottes aus; eine Ansicht, die in den Schriften des heiligen Bundes dazu ganz geläufig erscheint So werden die Diener Gottes als flammendes Feuer dargestellt; die Engel sind Geister, sowohl des Guten, wie des Bösen. Engel leisten Dienste, die Gott selbst auszuführen, für zu erhaben gedacht wird, und sie tragen die Botschaft den Menschen. Die Begriffe von Engeln sollen aber aus Babylon stammen, und es ist mit dieser Bemerkung wohl treffend darauf hingewiesen, daß sie nicht ursprünglich dem Judenthume angehören, welches Gott sich unmittelbar wirkend dachte. Denn die Annahme von Engeln in der Schrift ist mehr, wie Antropopathien und Antropomorphismen, nur ein volksthümlicher Ausdruck, um manche Ideen näher zu bringen, und einleuchtender zu machen. Es ist in diesem unbefangenen Glauben darum immer, da die Grundansicht von der Unmittelbarkeit Gottes noch vorherrschend war, und da die heidnischen Ideen der Vermittelung noch nicht entschieden auftraten, der Engelglaube ganz unentwickelt geblieben. Die Engel waren nichts anderes, als die bildliche Bezeichnung Gottes Willens oder seines Wortes. Sie vollziehen seinen Beschluß, und führen seine Gedanken aus. „Sie scheinen zu tragen, werden aber getragen." Als aber die heidnische Ansicht über die höchste Gottheit und über die Unmöglichkeit der Verbindung des Göttlichen mit dem Irdischen erkräftigt war, und das Judenthum immer mehr mit den heidnischen Elementen in Berührung kam, mußten natürlich die früheren Ansichten sich modificiren. Die Begriffe von der Erhabenheit der höchsten Gottheiten nahm man natürlich keinen Anstand, auf den erhabenen Gott zu übertragen, den man ob seiner Erhabenheit anrief, und die Schrift, die von diesem unendlichen, erhabenen Gotte zeugte, leistete solchen Begriffen allen Vorschub. So dachte man daher sich Gott als erhaben über alle menschliche Begriffe, und vom Geiste nicht erfaßbar, dessen Namen zu nennen, schon

sündhaft sei. Für das Wirken aber auf Erden wird die in den heiligen Schriften schon angedeutete Ansicht über Engel benutzt, um ganz entsprechend dem Volksglauben, für jede Macht und jedes Ereigniß, statt der heidnischen Götter, Engel einzusetzen, die da unabhängig wirken sollen. Diesen Engeln wird dann eine gewisse Selbstständigkeit zuertheilt, und sie stehen zu Gott in einem Dienstverhältniß, und vollziehen die ihnen einmal anvertraute Gewalt oft gegen den Willen Gottes.[1]) Jeden Morgen werden Myriaden Engel geschaffen, die den Herrn heilig preisen sollen[2]), und sie werden in einem Feuerstrome, der wie die Lethe dahinfließt, versenkt. Leidenschaften werden personificirt, und gehen als bestimmte Gestalten umher[3]); und für fremde, auffallende Namen werden Engel geschaffen, die nach der ungefähren Andeutung eine bestimmte Function zu verrichten haben.[4]) Aber nicht nur der Engel, auch Geister hingeschiedener Frommen bedient sich die erhabene Allmacht zur Ausführung ihres Willens, besonders solcher, die da eine Verbindung mit dem Erhabengöttlichen eingegangen. So erscheint immer Elias, der nicht nur als Vorläufer einer dereinstigen Erlösung gefeiert wird, sondern der auch erscheint in der Gestalt des Greises, so oft des göttlichen Beistandes Noth thut.[5]) Er ermahnt, lehrt, straft und hilft[6]); man betet ihn zwar nicht an, aber er fungirt doch als außerordentlicher Abgesandter Gottes in einer niedern Welt.[7]) Dagegen in einer erhabneren Sphäre, wo das Göttliche mehr vorherrscht, wirkt Gott selbst unmittelbar, und auch da, wo er seine Macht zei-

[1]) Entsprechend der natürlichen Anschauung von der Kraft mancher Mittel, die da wirken sollen gegen das, was scheinbar ohne ihre Anwendung als der Wille Gottes eintreten würde.

[2]) Chagigah 14, a.

[3]) Nedarim 52, b. עזא ושמאל

[4]) Metatyra, Synadalephon, Uriel ꝛc.

[5]) Kidduschin 40, a.

[6]) So besonders oft in Sohar. Joma 19, a. b. tadelt Elias die Unzucht in Nehardeah, Jebamoth, 106 a.

[7]) Es sind ihm sogar Functionen, die Gott vom Anfang sich vorbehalten hat, überliefert worden. Sanhedrin 113, a. Raschi שלש מפתחות

gen will, und es gilt, die Anbetung Gottes zu verbreiten, und Wahrheit und Lehre zu fördern. In allen andern Kreisen aber wird jedes Wort, das aus dem Munde Gottes geht, ein Engel[1]), der geschaffen wird, diese Sendung zu vollziehen. Gott selbst hat sich nur vorbehalten, dort zu gebieten, wo keine bestimmten Gesetze herrschen, oder wo der freie Wille des Menschen durch Weisheit geleitet und beherrscht werden soll.[2]) Zu Vollführung solch außerordentlicher Angelegenheiten bedient er sich keines besondern Engels. Das Regiment Gottes ward nach Analogieen eines großen Reichs gedacht. „Wie es im Staate auf Erden zugeht, so geht es im himmlischen Staate zu", ist ein Satz, der häufig wiederholt wird. Daher schlichen sich auch grobsinnliche Vorstellungen über das Wesen Gottes ein, die besonders durch euphemistische Ausdrücke in der Schrift begünstigt wurden. Es unterschied sich jedoch das Wesen der Engel von dem der heidnischen Götter, daß diese theils als Symbole der göttlichen Gewalt, theils als Ideale der Schöpfung betrachtet wurden, die Engel aber nur als Personificationen des göttlichen Wortes galten, und nur eine Gestalt annahmen entsprechend ihrer Bestimmung. Anders gestaltete sich der Inhalt des Judenthums durch die Berührung mit den höhern und philosophischen Ansichten des Heidenthums. Diese haben den niedrigen Götterglauben ganz beseitigt. Man sah in den Gottheiten nach platonischen Grundsätzen nichts weiter als bestimmte Urideen, Formen, nach denen die Masse gebildet wird, und die die Masse überwältigen und bestimmen. Das Wesen, wie die Geschichte derselben wurde ganz geleugnet; sie galten nur als Ideen, die man von der Natur abstrahirt, erfassen konnte. Es waren verwirklichte Kräfte der höchsten Gottheiten. Ein mystischer Sinn und ein eingewurzelter Götterglaube hatte mit scheuer Ehrfurcht diese Gottheiten als unerklärliche Phänomene betrachtet, die als eine Thatsache galten, und nach pythagoräischen Ansichten angeschaut wurden. In der Vereinigung mit diesen Ideen gewannen die Ansichten über Gott eine ganz

[1]) Chagigah 13, a.

[2]) Regen, Ehe und Geburt; die Schlüssel dazu sind in Gottes Hand.

andere Gestalt. Die Wirkung Gottes auf Erden geschah nicht durch Engel, seine Macht sandte nicht mehr Boten aus; denn was wir auf Erden sehen, ist weder die Gewalt noch die Macht Gottes; dieser offenbart sich auf Erden gar nicht; hier schafft nur das von ihm, was Menschen fassen können. Es ist also Gott für den Menschen nur der Begriff, der Logos, Dabar oder Memra, was erfaßt und angebetet werden kann. Dieser allein schuf die Welt und wirkt in ihr. Dieser Logos, als das von Menschen Erfaßte, wohl auch als Demiurg gedacht, insofern er die Welt schuf, hat eine irdische Natur, vermöge welcher sein Wirken auch sichtbar wird, und Einfluß übt auf das Vergängliche und Irdische.[1]) Wo das Ideale dieser Ansicht vorherrschend war, behielt dieser Logos seine geistige Natur. Er war zwar von Menschen gedacht, aber immer eine Gottheit; erhaben wie das Urwesen, dem er dem Wesen nach gleicht. Als aber dieser Gottes-Gedanke mehr beschaulich aufgefaßt, und mit dem Irdischen in Verbindung gesetzt wurde, da war die Gottheit mehr eine von Menschen gezeugte und menschliche. Im Judenthum namentlich mochte man sich die wirkliche Urgottheit nicht nehmen lassen, duldete neben ihr auch keine andere, und so wurde der Logos zu einer Vergötterung des Irdischen und Menschlichen, das sich im Geiste mit Gott vereint. Dies war eine Ansicht, dem Heidenthume entgegengesetzt, weil das Heidenthum das Göttliche vermenschlicht und specialisirt, hier aber gerade umgekehrt das Menschliche vergöttlicht und idealisirt wurde. Und doch war sie vom Heidenthum erzeugt. Das Göttliche auf Erden war nur ein menschliches, aber da neben dem Urgöttlichen nicht noch ein anderes Göttliches gedacht werden kann, so mußte dieses ein rein Menschliches werden, um dann mit Gott in Eins zusammenzufallen. Es wurde also die Welt als eine Schöpfung Gottes betrachtet, in der aber Gott darum wirken

[1]) „Gott ist menschlich dargestellt, damit Menschen ihn schauen können. Um des Menschen willen besitzt er die schönste Gestalt, damit die reinen Herzens sind, ihn sehen können.“ Clementinen.

kann, weil sie geeignet ist, zu Gott sich zu erheben, und mit ihm Eins zu werden. Das Verhältniß des Logos zur höchsten Gottheit wurde aber verschieden gedacht. Bald dachte man sich diese in dem Bilde des Urlichtes, an dem die Strahlen gebunden sind, bald in dem Bilde eines Urquells, aus der die Begriffe des Göttlichen hervorströmen. Man dachte sich auch den Logos als eingeboren, d. h. als die Partiception aus dem Wesen Gottes nach menschlichen Begriffen, oder als erzeugt von dem Unerzeugten. Diese Ansichten über den Logos, als die Wirkung und Schöpfung Gottes, verbanden sich dann mit mißverstandenen, pythagoräischen Ansichten, die durch die Eigenthümlichkeiten der hebräischen Sprache hervorgerufen wurden, und arteten danach in leere Combinationen aus. Man gewöhnte sich daran, Ansichten in einem Zahlenverhältniß ausgedrückt zu sehen, und da die Buchstaben der hebräischen Worte Zahlen ausdrückten, so legte man auf die Bezeichnung des Begriffes einen selbstständigen Werth, und glaubte mit den Zahlen die wahren Ansichten bezeichnet. Man combinirte so die Wörter, und förderte Vergleichungen. Das Wesen Gottes wurde daher in allen diesen Ansichten sehr mannigfach gedacht und aufgefaßt, und die Auffassung der Schrift und ihre Deutung wurde nach denselben modificirt.

§. 27.

Den Ansichten über Gott stehen die über die menschliche Seele am nächsten. Das Heidenthum glaubte nicht an die individuelle Fortdauer der Seele; wohl vegetiren die Seelen, wie Schatten, in der Unterwelt, doch schweigsam ist da Alles; es herrscht da ewige Vergessenheit, und es bedarf einer mechanischen Anregung, um sie zum Zustande des Bewußtseins zu führen.[1]) Man schloß aus dem traurigen Zustande des todten Körpers auf den der Seele. Mit Schreckbildern aller Art ward darum die Hölle umgeben. Der Höllenhund, der traurige Schiffer, die Einöde und das Schweigen waren als phan-

[1]) Homeri Odyss. Das Blut, das gesprengt und gewossen wurde, brachte in die Langeweile der Schatten erst etwas Leben.

taſtiſche Dichtungen der traurige Ausdruck der innerlichen Angſt und des Todes-Entſetzens. Die Gebildeten ließen ſich natürlich durch dieſe Truggeſtalten nicht ſonderlich in Angſt ſetzen, ſie glaubten daran nicht mehr, als an jede andere Fabel; aber ſie nahmen es überhaupt mit der Fortdauer der Seele nicht ſehr ernſt. Cicero beſtreitet die Unſterblichkeit der Seele nur darum nicht, weil der Glaube daran nicht ſchadet.[1]) Die Unſicherheit ſpricht ſich an vielen Stellen aus. Der Hinblick auf die Natur und die fortdauernde Verwandlung aller Gegenſtände führte indeſſen dahin, auch die Seele gleichen Geſetzen zu unterwerfen. Die Pythagoräer, in orientaliſchen Ideen verſenkt, lehrten daher eine Seelenwanderung, die ſie reichlich mit myſtiſchen Wundern ausſchmückten. Die Fortdauer der allgemeinen Seele war dabei freilich durch das Anderswerden geſichert, aber durch das Andersgewordene die individuelle gänzlich vernichtet. Es war jetzt mehr nur eine Fortdauer des Weſens, nicht des Individuums, das in der neuen Geſtalt gänzlich untergegangen. Der alte Moſaismus hatte über die Fortdauer der Seele keine Lehre gegeben; er wendete, wie immer, ſich an das practiſche Bewußtſein, hatte nur dieſes Leben, deſſen Glückſeligkeit allein im Glauben zu erſtreben iſt, im Auge, und ſtellte als das Endziel die Erwerbung des gelobten Landes auf. Wenngleich nun der Glaube an die Unſterblichkeit vorausgeſetzt ſcheint, ſo war doch keine beſtimmte Anſicht darüber ausgeprägt, und die mannigfaltigen Anſichten, die in Umlauf waren, fanden bei der Berührung der Juden mit andern Nationen ungehinderten Eingang, und wurden wenig modificirt aufgenommen. Die Schrecken der Hölle fanden auch bei den Juden Glauben. Der Todesengel wird in unförmlicher Geſtalt gedacht. Entſprechend den ſieben Himmeln wird eine ſiebenfache Hölle[2]), und eine ſiebenfache Bezeichnung derſelben aus der Bibel ermittelt.[3]) Die Ausdeh-

[1]) Cicero. Tusculan I, 6.

[2]) Die ſieben Wohnungen des Gehinnam. Tamid 32. Sota 10, a.

[3]) Die ſieben Namen. Berachoth 19, b.

nung und das Reich der Schatten wird als unermeßlich groß betrachtet[1]), und hinter die Berge der Finsterniß verlegt.[2]) Der Hölle gegenüber dachte man aber sich ein Gan-Eden[3]), worin die bessere Ansicht von der Fortdauer, die aus dem Judenthume stammte, sich bewährte. Auch die pythagoräische Metempsychose fand Anklang und Aufnahme in der jüngern Entwickelung der Hagadah. Durch sie wurden selbst die biblischen Helden in einen geistigen Rapport gesetzt. So soll nach den Anfangsbuchstaben משה die Seele des Hebel in Sem, und dann in Moses gewandert sein, nach andern in Symson und Cyrus; Henochs Seele stammte von Uriel, einem Engel, und wanderte in Jacob.[4]) Und diese Gilgulim, Umwälzungen, reinigten und veränderten die Seele. Doch darin unterschied sich die Hagadah, daß sie, wenn auch in der verschiedensten Weise, doch immer die Fortdauer der Seele annahm, und voraussetzte. Der Geist war bei den traurigen Zuständen der Zeit auf die Zukunft hingewiesen; nur malte er diese nach den zeitlichen Begriffen nicht immer mit Lichtbildern sich aus.

An diese Ansichten über die Fortdauer der Seele schlossen sich die dem Judenthume eigenen über die Zukunft an. Ansichten über eine Erlösung waren dem occidentalischen Heidenthume fremd; das orientalische schien sie erst aus dem Judenthume genommen zu haben. Jenes glaubte nur die Welt in einer steten Verschlimmerung begriffen; das goldene Zeitalter ist ihr für immer dahin geschwunden; die darauf folgenden werden nur schlechter. Erst die Propheten verkündeten eine bessere Zeit, die dereinst der Menschheit werden soll. Man nahm nun die heidnischen Ansichten für die zeitigen Zustände gläubig auf, dachte sich die Welt im Argen; solche Ansichten begünstigten ja die Verhältnisse. Für die dereinstige Zukunft nahm man aber sehnsuchtsvoll die Verheißungen der Propheten

[1]) Taanith 10, b.
[2]) Tamid 32.
[3]) Zu Abend der Welt. Bechoroth 55, b.
[4]) Seder Hadoroth 10, a. b. sqq.

gläubig an, und gab sich der Hoffnung hin. Orientalisch mystische Ideen schlossen sich dieser verheißenen Erlösung an, und diese wurde darum sehr mannigfach gedacht, eben so verschieden auch, als die Wünsche verschieden waren, die die Seelen der Einzelnen bewegten. Die Juden, die den Glanz und die bessere Zeit des jüdischen Staats noch gesehen, und mit Liebe für solche Institutionen erfüllt waren, glaubten das zukünftige Heil an die Wiedererstehung des jüdischen Staates geknüpft; sie hofften darum auf einen Messias, der zugleich König der Juden sein sollte, und die alten Zustände restauriren würde. Andere wieder, die dem nationalen Judenthume entfremdet, und nur der Idee nach mit ihm verwandt waren, hofften auch nur auf eine ideale Erlösung, auf eine Wiederherstellung der Idee in ihrer Lauterkeit. In dieser Richtung wird ein neues geistiges Jerusalem gedacht, ein neues Gottesreich. Man stellte die Erlösung auch in Allegorien dar, und es mischte sich Grobsinnliches hinein. Die Auferstehung der Todten wird in den biblischen Büchern verheißen, und sie soll auf die dereinstige Erlösung folgen. Es wird nun diese Auferstehung vielfach ausgeschmückt, und in sinnlicher Weise dargestellt. Ein Knochen, mit Namen Lus, bleibt bei der Verwesung des Menschen in seiner Integrität, und von ihm beginnt bei der Auferstehung der Wiederaufbau des Leibes. Der Mensch wird dann ganz hergestellt; ja selbst in dem Kleide, das er mit zur Gruft brachte, steht er auf.[1]) Er rollt sich dann unterirdisch bis nach dem gelobten Lande, um dort gereinigt vor Gott zu stehen.[2]) Das gelobte Land selbst wird Alles in Ueberfluß hervorbringen; fertige Kleider werden hervorwachsen, und Israel wird dort geehrt und geliebt von allen Völkern wohnen, und alle werden sich ihm anschließen. Allerdings liegt es offen vor, daß das sinnliche Allegorien für gewisse Ideen nach dem neualexandrinischen Geschmacke waren. Vom Menschen bleibt, wenn auch Alles wiedergegeben wird,

[1]) Jeruschalmi Kilaim 23, a.
[2]) Kethuboth 111. Sota 7.

von wo er es empfangen, noch immer eine ihm eigenthümliche Schale oder Form; diese baut sich dann in der Fortentwickelung des Geistes durch sich selbst, und nicht durch fremde Einmischung aus; sie muß natürlich, allen unbekannt, sich dahinwälzen, um auf geheiligtem Boden aufzuerstehen; aber die Seele gelangt dahin, und wird dann nur zu genießen, nicht zu arbeiten haben. Der Charakter wieder, den der Mensch mit sich nimmt, bleibt bei der Auferstehung, denn es ist eine individuelle Fortdauer der Seele für immer verheißen.[1]) Die Menge aber hielt an dem Aeußerlichen, und faßte diese Allegorien buchstäblich auf; darum waren die Vorstellungen sehr sinnlich, und auch die Ansichten über die Zukunft der Seele und der Menschheit waren sehr verschieden.

§. 28.

Einen wirklich freien Willen hat das Heidenthum nur in praktischer Beziehung, um ihn für die That verantwortlich zu machen, dem Menschen zuerkannt. Von Seiten der Theorie konnte man es nicht zugestehen. In der heidnischen Welt herrschte immer ein verständiger Widerspruch vor, der vom Verstande nicht gelöst werden konnte. Aus Nichts kann nicht Etwas werden. Wenn aber für jede That des Menschen eben so viel Grund für die Ausführung, wie für die Nichtausführung vorhanden wäre, dann wäre für dieselbe kein zureichender Grund da, und sie müßte dann aus Nichts entstehen; was vom Verstande nicht zugegeben werden kann. Das Judenthum hielt sich auch hier an das factische Bewußtsein, und setzt die Freiheit des Willens voraus. Und diese Voraussetzung war so fest, daß sie nie in Zweifel gezogen wurde. Der Mensch galt als Schöpfer seiner That, und wie Gott die Welt aus Nichts schuf, so kann auch der Mensch, der im Ebenbilde Gottes geschaffen wurde, aus Nichts etwas schaffen, d. h. ohne jeden zureichenden Grund.

[1]) Von Vielen wird den Todten noch ein volles Bewußtsein über die Vorgänge auf dieser Erde, so lange sie dabei noch betheiligt sind, zuerkannt. Man vergleiche die Geschichte von den beiden Frauen. Berachoth 18, b.

Wie diese Welt wieder aus Gott hervorgegangen, und namentlich wie das Böse, das sich auf Erden zeigt, von Gott ausgehen könne, war eine Frage, die das Heidenthum wenig beschäftigte. Es nahm die Schöpfung nicht als ein Facit, sondern als ein Daseiendes, dem höchstens die gegenwärtige Gestalt aufgedrungen ist, in dem aber eine Masse, die ewig war, vorausgesetzt werden muß. Dachte man diese sich träge, neutral, an sich nicht böse, so glaubte man anderseits, daß das Böse, das in der Welt geschieht, ohne Intention des Bösen, nur durch eine Laune der Götter geschehe.[1]) Es war eine unbefangene Ansicht, gegen die im Allgemeinen sich nichts einwenden läßt, weil sie nur der allegorische Ausdruck eines gesunden Bewußtseins ist. Doch sie konnte sich nicht behaupten gegen den Andrang orientalisch-mystischer Ideen von der Welt, die bei dem Ernste der Auffassung keineswegs diese Unbefangenheit annehmen konnten. Der Mensch stand hier schon zu hoch, als daß seine Leiden nur einer Laune der Gottheit beigemessen werden dürften; auch waren Kummer und Schmerzen so berechnet, daß sie in einem gewissen Zusammenhange zu stehen scheinen. Man legte darum nach heidnischer Ansicht der Gewalt des Bösen eine besondere Gottheit bei, und als man immer mehr im Morgenlande die Gewalt der Gottheiten geistig sich erhöhte, und darum ihre Zahl verminderte, tauchte in Persien die Lehre vom Dualismus auf, die allmählig sich Bahn brach, und mit der Lehre vom Lichte sich verbreitete. Zwei Gewalten, des Guten und des Bösen, wirken auf der Erde, Licht und Finsterniß, und sie ringen beide mit einander, sich das Reich zu erstreiten; und um diesen Kampf zu beendigen, wurde die Welt und die Menschen geschaffen; einst wird das Reich des Ormuzd gegen Ariman gesichert dastehen, und das Licht siegreich ausgehen. Das Judenthum an sich, dachte sich die Welt aus Nichts geschaffen, und von Gott ausgegangen; auch das Böse schuf er, oder eigentlich er

[1]) So etwa wurden die Griechen einmal geschlagen, weil Zeus von den Reizen Junos umfangen und eingewiegt schlummerte.

verweigerte das Gute, um das Gute zu fördern, und den Menschen zu leiten, zu strafen und zu bessern. Das Böse wird also durch die Bosheit der Menschheit veranlaßt. Der Mensch schafft das Böse, und Gott läßt es zu. Leicht verband sich diese Ansicht modificirt mit der heidnischen. Das Böse dachte man jetzt nach heidnischer Art ohne Intention des Bösen geschaffen; der Mensch giebt ihm sein Dasein, und Gott läßt es dann wirken. Aber auch nach dem Parsismus modificirten sich die Begriffe. Man dachte sich die Möglichkeit des Guten wie des Bösen vorhanden, aber beides bleibt nur als Möglichkeit; der Mensch erst erweckt die Möglichkeit[1]), und erhebt sie zur Wirklichkeit. Es ist also die Welt der Kampfplatz um den Sieg des Guten, den die Menschen durch ihr Wirken herbeiführen sollen. Gott leitet aber und unterstützt diese durch seine Lehre und das Wort seines Mundes, um den Sieg des Guten sich zu sichern. Das Böse also kommt, so verschieden auch diese Erklärungen waren, nicht von Gott, um das Böse zu veranlassen.

§. 29.

Das Gute aber kommt von Gott, bald mittelbar, bald unmittelbar. Die Religion eben soll es fördern, dadurch daß sie den Menschen mit Gott verbindet. Sie liefert ihm die Mittel in die Hände, das Gute zu verwirklichen, und die in menschlicher Gestalt sich kleidende Wahrheit, die er auf Erden sich erwerben soll, zu fördern. Wie Gott, der rein Geist ist, sich mit dem Menschen verbinden kann, wie er in der irdischen Welt erscheint, diese Frage, die der heidnische Verstand sich selbst aufgeworfen, und durch Hypothesen von der Mittlerschaft der Gottheiten wohl beschwichtigen, aber nicht überwinden konnte, hatte durch die Phantasie in einer mystischen Tiefe des Gemüthes zwar keine Lösung gefunden, wurde aber doch beseitigt. In einer bodenlosen Tiefe schien sie versenkt, und darum vergessen. Die Nebel des Geistes häuften sich der-

[1]) Das ist die אתערותא, die so oft im Sohar vorkommt.

maßen, daß anſchauliche Einwürfe ſchwiegen. Dieſe Dunkel aber erzeugte die Zeit, in welcher Anſichten einer Vergangenheit hervortauchten, mit einem wunderbaren, heiligen Schein umgeben. Die ehrfurchtsvolle Scheu vor Gebilden der göttlichen Macht und Vollkommenheit, wie ſie das Heidenthum in Perſonificationen vorführte, der wunderbare Kampf des Guten mit dem Böſen, und der Sieg jenes, die Erhabenheit einer untergegangenen Welt, in der das heilige Urlicht ungetrübt leuchtete, und endlich die dunkel geahnte Verbindung, mit orientaliſcher Pracht und Ueberſchwänglichkeit ausgeſchmückt, zwiſchen Gott und dem Menſchen, ragten unter den Anſichten dieſer Zeit hervor, und erzeugten eine Fülle von Ideen, in welchen aber immer die Gottheit als wirkend gedacht und geglaubt wurde. Mit ihnen ſetzte ſich der Geiſt der heiligen Schrift in Verbindung; dieſe wurde durchweg als der Ausdruck der göttlichen Wahrheit betrachtet, als Verkünderin jener Vorgänge, in denen ſich das Göttliche realiſirte. Ihr Inhalt war entweder Bild, oder Perſonification, oder endlich der weſentliche Gehalt der Verwirklichung der Gottesidee. Der Geiſt ſah in ihr einen Weg der Auskunft über viele Zweifel; die Schrift deutete ihn an, ſobald die Lehren oder Erzählungen Anklang fanden, bei den dunkel im Gemüthe hervortauchenden Ideen. Je mehr darum dieſe vom wahren Gehalt der Schrift ſich entfernten, je weniger objectiv groß war der Anklang. Es wurde indeſſen keine innige Verwandtſchaft und Verbindung geſucht; ſie konnte weitläufiger ſein, und man begnügte ſich mit einer bloßen Aehnlichkeit. Bei den, dem Heidenthum verwandten Ideen, ward der Schrift eine allegoriſche Bedeutung aufgedrängt, und eine Philoſophie, und zwar die der eigenen Ueberzeugung, untergelegt; bei den dem Judenthume verwandten dagegen ſuchte man mit aller Mühe ſich eine wunderbare, zuſagende Wahrheit zu ermitteln. In einer ſtets angewandten Praktik, und bei ſteter Behandlung der Schrift vermiſchten ſich dieſe Beſtrebungen, ſo verſchieden ſie auch waren, und erzeugten die mannigfachſten Auffaſſungen. Bald iſt der wirkende Gott nur ein ſolcher, den Menſchen ſich denken, nicht der wirk-

liche; bald sind die biblischen Helden keine Menschen, sondern Personificationen göttlicher Eigenschaften, oder Wesen höherer Natur; die Erzählungen sind Darstellungen einer geheimnißvollen Gottesschöpfung; bald die Schrift der menschliche Ausdruck der unbegriffenen göttlichen Verbindung, bald endlich die mystische, unerklärte Wirklichkeit derselben, im Geiste orientalischer Erhabenheit dargestellt. Die Ansichten über die Weltleitung Gottes und die Religion des Menschen waren so verschieden, und in der Vermischung der einzelnen Begriffe so mannigfach, als verschieden die auftretenden Individualitäten. Doch schien für die Gegenwart die unmittelbare Wirkung Gottes sich in menschlicher Gestalt darzustellen. So wird bei den Talmudisten die Erscheinung Gottes durch **Elias**, als durch einen gewesenen Menschen immer gedacht.[1]) Die Vergangenheit betrachtete man unter einer idealen Leitung, die Gegenwart dagegen in einer niedern Sphäre sich bewegend, doch auch sie Unendliches schaffend, durch Weisheit, Gottesfurcht und Frömmigkeit.

§. 30.

So verschieden und mannigfach diese Glaubensansichten waren, so verschieden war auch die Ethik, oder die Anwendung fürs Leben. Es hat sich in den Kreis der Hagadah Verschiedenartiges hineingeflüchtet. Der Autoritätsglaube, so sehr er auf der einen Seite die Bewegung und Veränderung abwehrte, nahm doch das wieder gläubig auf, was mit einem unabweisbaren Ansehen sich aufdrang, und verarbeitete es, so heterogen es auch war. Es fand darum die populäre heidnische Ethik eben so wohl Anklang, als die philosophische, die sich entwickelte. Die Ethik des Heidenthums ist aber an sich keine bestimmte. Denn sie ist überhaupt an sich immer nur ein Ausdruck des Cultus, und trägt den Charakter der Gottheit, die die größte Veneration für sich in Anspruch zu nehmen, ge-

[1]) Jebamoth 106, a. Taanith 8, 20, 21. Chagigah 13, a. Sanhedrin 113, a. ꝛc. ꝛc.

eignet erſcheint; ſo verſchiedenartig nun die Culte waren, und die Gottheiten, die man anbetete, ſo war es auch der Charakter der Ethiken, und der Syſteme, die ſich ausbildeten. Strenge Enthaltſamkeit und üppige Luſt, Freude und Trauer, Wohlleben und Entbehren, Sanftmuth und Kriegeswuth prägten ſich, je nach dem die Gottheiten das Eine oder das Andere darſtellten, oder das Eine oder das Andere in den Culten dargeſtellt wurde, dem menſchlichen Gemüthe ein, und beſtimmten den Charakter. So entwickelten ſich auch aus dem Heidenthume die entgegengeſetzten ethiſchen Anſichten; die ſtoiſche Lehre, die epicuräiſche, die myſtiſch-pythagoräiſche und die vielen andern verbreiteten ſich vielfach, und verſchafften ſich Anhang. Das Judenthum aber hat für die Praxis ſeine genau vorgezeichneten Geſetze, läßt aber dagegen der Theorie einen freien Spielraum, ſo bald ſie mit den praktiſchen Ideen ſich vereinigen konnte, und die Anbetung Gottes unverkümmert gelaſſen ward. Es konnten daher leicht verſchiedene ethiſche Anſichten Eingang finden, ſobald dieſelben einen rigoroſen Charakter an ſich trugen, und mit den practiſchen Lehren ſich in Einklang ſetzten, ſobald ferner dieſelben die Anbetung einer höchſten Gottheit förderten. Aber auch diejenigen, die ſehr verbreitet waren, fanden Eingang, eben dieſer Verbreitung wegen, ſo entgegengeſetzt ſie ſonſt auch dem Geiſte des Judenthums waren. Die allgemeine Anerkennung gab ihnen Autorität, und ſchaffte ihnen leicht Eingang. Wie ſtoiſche, ſo haben auch epicuräiſche Grundſätze Anklang gefunden, am meiſten aber pythagoräiſche, und orientaliſch myſtiſche. Sie ſetzten ſich in der Regel mit den practiſchen bibliſchen Anordnungen oder Andeutungen in Verbindung, und gaben einfachen Worten eine theoretiſche Erweiterung. Dadurch aber nahmen ſie, wie durch die myſtiſche Auffaſſung und Hingebung an die Autorität, eine modificirte Geſtalt an, und mannigfach und verſchieden waren die ethiſchen Grundſätze, die ausgeſprochen wurden, ſo daß ſie einander entgegengeſetzt zu ſein ſcheinen. Bald waren es ſtoiſche Anſichten, die ſich geltend machten: Das

Gute müsse nur seiner selbst willen geübt werden [1]), und es giebt für die gute That hienieden keine Belohnung. [2]) Glückseligkeit ist die Ausübung einer vollkommenen Tugend in einem vollkommenen Leben. [3]) Bald wieder epicuräische: So lange du hast, genieße [4]); die Welt gleicht einem Hochzeitsgelage, greife zu, und genieße. Wer sich einen erlaubten Genuß versagt, sündigt [5]), so der Nasir. Es bringt das Gute Segen über den Menschen, der es übt, und hat seinen bestimmten Nutzen, denn Gott belohnt es hienieden [6]); und das Böse bringt Leiden und Verderben; darum prüfe der Mensch, wenn diese über ihn kommen, sich selbst, und bessere sich. [7]) Es ist also nicht die That selbst, sondern die Folge der That, die der Mensch im Auge behalten muß. [8]) Es kommt auch nicht auf sie, sondern auf die Absicht an [9]), und die gute That soll darum geübt werden, um durch sie zur guten Gesinnung zu gelangen. [10]) Gut ist auch nur das, was Gott gut nennt [11]), und wenngleich dem ersten Menschen schon ein Sittengesetz [12]) eingeprägt wurde, das in allen Puncten der Vernunft entspricht, und darum auch ohne jede Belehrung vom Menschen gewußt werden muß [13]), so wird es doch erst durch die Eingebung Gottes für geheiligt betrachtet [14]), und die Offenbarung

---

[1]) Aboth I, 3. Antigonos aus Socho.

[2]) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא

[3]) Philo. Quod Deter. potior. insid. 129, b. *Ευδαιμονιαν δε χρηςιν αρετης τελειας εν βιῳ τελειῳ.*

[4]) Pesachim 64, a.

[5]) B. Kama 10, a. Nedarim 77, a.

[6]) Philo. De sacrificiis Caini et Abelis 117, f. 118, a.

[7]) Berachoth 4, a.

[8]) Menachoth 44, a. Aboda Sarah 5, a.

[9]) Nasir 23, b. נחלה עבירה לשכח

[10]) Sota 31, b. Sanhedrin 105, a. Pesachim 53, a.

[11]) Midrasch Rabah 2, d. 222, c.

[12]) Sanhedrin 56, a. שבע מצוות

[13]) אומר מותר wird darum als strafbar betrachtet; wer seine Gewissenspflicht nicht kennt, oder verletzt, ist des Todes.

[14]) Es wird auf einen Vers der Schrift zurückgeführt. Gen. 2, 16.

hat dann neue Anordnungen genau bestimmt, ohne auf die Uebereinstimmung der Vernunft zu achten [1]), und hat sie als unbegreifliche Aussprüche Gottes geheiligt. Ein mystischer Autoritätsglaube lagerte sich aber auf allen diesen Ansichten, so verschieden sie auch waren. Man liebte geheimnißvoll zu handeln, und das zu wissen, was wunderbar angestaunt wird, und nahm auch die pythagoräischen Ansichten von der Enthaltsamkeit und Genügsamkeit auf. Man achtete hoch die Leiden, und fastete um sie [2]), und viele der Weisen entbehrten der Speisen oft, einer sogar, bis ihm die Zähne schwarz wurden. [3]) Die Entbehrung eines Genusses sollte einen höhern Genuß herbeiziehen. Reinlichkeit wird stark empfohlen und öfteres Baden. Es wird auch Vieles verboten, und Vieles anempfohlen aus ganz mystischen Gründen. Was aber diese Mannigfaltigkeit ganz besonders charakterisirt, war die Annahme, daß diese Ansichten, die von den Großen gelehrt wurden, und sich geltend machten, von Gott ausgingen; sie waren dadurch geheiligt, und mühsam mit einander ausgeglichen. Sie mußten sich aber allesammt und gegenseitig vermitteln.

II. Capitel.

Die verschiedenen Secten der hagadischen Richtung.

§. 31.

Um diese große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Ansichten, die uns in einem Durcheinander im vorigen Capitel entgegengetreten sind, besser zu erfassen, und für unsere Zwecke zu beleuchten, wollen wir die vorzüglichsten Momente, die da hervorragen, besonders behandeln und darstellen, und so weit sie Einfluß haben auf die Auffassung der Bibel, classificiren

---

[1]) שעורין sind nur für Israeliten; die Pflicht ist als die Lehre, auch unbegreiflich; wer sie nicht lernt, ist darum nur strafbar, weil er nicht gelernt, aber nicht, weil er unbewußt sie verletzt; denn von selbst konnte er sie nicht wissen.

[2]) Schabbath 13, b.; bildlich ausgedrückt.

[3]) Nasir 52.

und hervorheben. Um dieſe aber erſchöpfend von einem beſtimmten Ausgangspunkte zu behandeln, muß zuvor auf das Hauptthema, das dieſen variirenden Anſichten zu Grunde liegt, eingegangen werden. Es iſt dieſes nichts anderes, als das Sittlichreligiöſe der damaligen Zeit. In ihm iſt der Glaube an Gott, das Bewußtſein des Menſchthums und der Menſchheit, die Weltſchöpfung und Weltleitung Gottes und die Verbindung des Menſchen mit ihm, wie ſeine Erhebung, als verſchiedene Seiten deſſelben Gedankens und derſelben Geſinnung wohl begründet. Wie daſſelbe ſich modificirt, und in beſonderer Eigenthümlichkeit darſtellt, ſo variiren auch die beſonderen Anſichten über die einzelnen Theile des Ganzen, und geſtalten ſich gar mannigfach. Es wird aber das Sittlichreligiöſe zu jeder Zeit von einem zweifachen Geſichtspunkte aus betrachtet, und wenngleich die Auffaſſung nicht mit entſchiedener Conſequenz ſich behauptet, und gar oft in ihrem Stande verrückt, und in ein fremdes Gebiet hinüberſtreifend, ſich ſelbſt modificirt, ſo fällt bei dem größern oder geringern Vorherrſchen der einen oder der andern Grundanſicht die Verſchiedenheit doch leicht in die Augen. Die Verſchiedenheit liegt ſowohl in dem innern Gehalte, als in der Manifeſtation des Sittlichreligiöſen. Der Menſch nämlich macht entweder dieſes zu einem Erzeugniß ſeines innern Gefühls, das in einzelnen Geiſtern kräftig hervorgetreten, dadurch der Menge zum Bewußtſein gekommen iſt. Durch die Verehrung vor dieſen erhabenen Schöpfern des Göttlichen, kann das Erzeugte mit einem heiligen Wunderglauben wohl auch umgeben werden; es bleibt aber doch immer ein Menſchliches. Es iſt zugleich mit dem Menſchen geſchaffen, ruhet in ihm, und tritt nur durch Anregung hervor. Oder aber der Menſch hält das Religiösſittliche als eine Eingebung von außen her. Eine äußere Gewalt, Gott, hat es ihm mitgetheilt. Auch dieſe Mittheilung ſetzt zwar eine innere Uebereinſtimmung voraus; es kann eine Idee, wenn ſie nicht ſchon in dem Menſchen liegt, nicht von außen angeregt werden; aber es iſt doch die Mittheilung eine fremde. In jener Auffaſſung nimmt nun der Geiſt vermöge ſeiner Perception

auf, in dieser schauen die Sinne, und wird vermittelst dieser die Wahrheit erfaßt. Zwar kann der Geist ohne die Sinne sich keines Gegenstandes, ja nicht einmal seiner selbst bewußt werden, die Sinne ohne den Geist können nicht wahrnehmen; es muß also die innere und äußere Vermittelung sich gegenseitig ergänzen, und darf von einander nicht getrennt werden. Indessen läßt sich der Unterschied doch nicht in Abrede stellen. Eine Wahrheit, die uns der Geist lehrt, setzt immer eine Reflexion voraus; und so viel auch vorausgesetzt wird, und der unabweisbare Eindruck an die Hand giebt, so wird doch alles das negirt, was sich nicht zu bewähren scheint. Der Geist bestimmt die Wahrheit dadurch, daß er das nicht dazu Gehörige ausscheiden läßt. Erst durch das Bewußtsein der Negation gelangt er in Besitz der Erkenntniß; denn der Geist schafft den Gegensatz, und erzeugt dadurch das individuelle Bewußtsein. Dagegen ist die Wahrnehmung einer Wahrheit durch die Sinne eine unmittelbare; durch den positiven Gehalt derselben und durch die bestimmte Anschauung entsteht das Bewußtsein, und dieses ist in Ermangelung eines Gegensatzes ein allgemeines. Mit Recht kann darum die Vermittelung des Sittlichreligiösen durch den Geist als Wissen bezeichnet werden, das durch den Gegensatz zum Bewußtsein kommt, und aus der Individualität zur Allgemeinheit sich erhebt; dagegen aber die Vermittelung durch die Sinne als Glaube, der aus der positiven Thatsache zum Bewußtsein gelangt, und von der Allgemeinheit zur besondern Auffassung niedersteigt. Glaube und Wissen sind die beiden entgegengesetzten Pole der Wahrnehmung und Auffassung des Sittlichreligiösen. Doch da das Sittliche ohne das Religiöse im Leben nicht erscheint, das Religiöse aber nicht für die immer neuen Fälle ausreicht, und sich durch das sittliche Gefühl, oder besser durch den Geist der Religion ergänzt, so haben wir immer hier nur eine Gemeinschaft dieser beiden Gebiete unter dem gemeinsamen Namen des Sittlichreligiösen in Betracht gezogen. Im Wissen wieder bewahrheitet die innere Uebereinstimmung des Geistes den Inhalt, diese scheint ihn selbst zu geben; im Glauben verleihet der

Glanz der äußern, wunderbaren Erscheinung ihm Werth und Bedeutsamkeit. Freilich ist auch hier der Unterschied nur ein quantitativer, daß in dem einen mehr Uebereinstimmung, in dem andern mehr die Gewalt der Erscheinung vorherrscht; im Wesentlichen setzt auch der Glaube die innere Uebereinstimmung voraus, da er doch immer vom Geiste vermittelt werden muß, das Wissen wiederum setzt den Glauben voraus, da der Geist von diesem genährt und getragen wird. Indessen ist der Unterschied doch immer ein solcher, daß sich die beiden Arten der Auffassung als Gegensätze erweisen. Wenn nämlich jede Wahrnehmung auch sowohl den aufnehmenden Geist als die Gegenstände der Wahrnehmung voraussetzt, so wird doch das Facit beider, die gewonnene Ansicht, immer nur als das Product Eines einzelnen Gliedes, oder als ein Product, an welchem mindestens das eine mehr, als das andere gewirkt hat, angesehen. Wir haben den Unterschied indessen hier nur so weit hervorgehoben, als es für unsere Arbeit nöthig schien.

§. 32.

Dieser Gegensatz von Glauben und Wissen nämlich, der sich zu jeder Zeit, wie es in der Natur der Sache begründet ist, nach der individuellen Ueberzeugung geltend macht, behauptete sich auch in der Hagadah. Der Standpunct war indessen verändert, und daher der Differenzpunct nicht derselbe. Wohl trat das gläubige Element schärfer ausgeprägt hervor; die innere Ueberstimmung fehlte; auch ohne sie, ja oft gegen diese wurde das Geglaubte gläubig aufgenommen; es stammte Alles von außen her, und wurde nur im Wunderglauben vermittelt. Dagegen aber trat das Wissen nicht in seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit auf. Es war vielmehr das Wissen ein positives, bestehend aus lauter Satzungen. Es trat nicht aus der innern Bewegung des Geistes hervor, sondern schloß sich der positiven Ueberlieferung an. Glaube und Wissen, beide kamen auf eine innere, selbstständige Ueberzeugung nicht zurück; da der Geist nicht durch sich selbst zum Bewußtsein kam, sondern in ein fremdes Element sich ganz versenkte. In

der Darſtellung, in dem Ausdruck mußte ſich die Beglaubigung zeigen durch beſtimmte, anerkannte Vorausſetzungen oder Lehren, die im Geiſte angenommen wurden. Nie wagte man zu behaupten, den eigentlichen innern Grund einer Lehre oder Angabe ermittelt zu haben, und tadelte den, der ſich anmaßte, auf einem ermittelten Grund Schlüſſe zu gründen. So wird Unerklärtes und Unbegreifliches mit dem Anſchaulichen und Verſtändlichen nebeneinander in gleichen Rang geſtellt [1]), und während dieſes die Wahrheit darthat, oder das Glauben förderte, bewies jenes eben durch die Unbegreiflichkeit die Erhabenheit und Göttlichkeit. In der Auslegung und Deutung gab man darum nie eine entſcheidende Nachweiſung und Begründung, ſondern vielmehr werden die Lehren der Schrift aufs Verſchiedenſte ausgelegt, und wir begegnen ſelbſt in Philos Schriften, wo doch eine philoſophiſche Begründung verſucht, und eine Einheit in der Auslegung der Schrift angeſtrebt wird, widerſprechenden Behandlungen derſelben bibliſchen Stellen. [2]) Im Talmud wird ein Mann getadelt, daß er aus einer Verordnung der heiligen Schrift die Barmherzigkeit ſich erweiſen wollte, und dieſe anrief. [3]) Es ſoll einmal das Geglaubte nur durch die Gewalt der Erſcheinung, ſelbſt auf Koſten des Verſtandes ſich behaupten. Die Glaubenswahrheit derſelben glich einer Erſcheinung, die man anſtaunt, aber nicht begreift, ſich durch manche Mittel vergewiſſert, aber nicht erklärt. Aber auch nicht viel anders iſt das Wiſſen. Die Hingebung im Glauben war ſo ſtark, daß ſelbſt bei wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen nur die Autorität ſiegte. Was der Meiſter geſprochen, das galt, das αυτος ἐφα war die Beſcheinigung der Wahrheit zur Anerkennung; darum begegnen wir auf allen Seiten im Talmud für kühne Behauptungen und beſtimmte Anſichten Anführungen von Gewährsmännern, und als Ausſchlag für zweifelhafte und ſtreitige Fälle galt der Name eines großen

[1]) Succoth 45, a.
[2]) De fortitudine 571, e. und de Agricultura 165 u. a.
[3]) Berachoth 15, a. Midraſch Koheleth 7, 2.

Mannes. Männer waren in dem Maße anerkannt, daß man ohne Prüfung ihre Worte annehmen [1]), und ihren Lehren lauschen mußte. [2]) Es herrschte über ihre Ansichten kein Zweifel. Selbst das Wissen war somit nur ein gläubiges Aufnehmen, und die Kraft des Geistes bewährte sich also nicht in der Schöpfung einer Wahrheit, oder in genauer Bestimmung ihres Wesens durch die innere Ueberzeugung, die mit ihr in Verbindung gesetzt wurde, sondern in dem Vermitteln der Gegensätze und in der Ausgleichung verschiedener aufgenommener Behauptungen. Es ist auf dem hagadischen Standpunkte zwischen dem Glauben und dem Wissen im gewöhnlichen Sinne des Wortes kein Unterschied.

§. 33.

So wenig verschieden aber auch in der Hagadah Glaube und Wissenschaft in dem gewöhnlichen Sinne der Bedeutung von einander waren, so zeigen sie sich doch als ganz verschieden, wenn man den Standpunkt der damaligen Zeit festhält. Im Glauben war der Geist damals von nichts anderem als von den Lehren der Schrift erzogen, in ihnen aufgewachsen, er konnte tiefer eindringen, aber nichts Neues ermitteln; eine unbefangene Anschauung des geoffenbarten Wortes herrschte vor. Im Wissen dagegen hat der Geist auch Lehren aufgenommen, die an sich mit den jüdischen nicht verwandt sind, und ist in diesen erwachsen, und sie suchte er mit der Bibel zu verbinden. Auch hier schaute nur der Geist und nahm auf, aber indem er in die Schrift eindrang, brachte er neue Elemente mit hinein. Er schied im Wissen das nicht mit ihm Uebereinstimmende nicht aus, sondern vermehrte und vergrößerte und befruchtete die Form des Sittlichreligiösen, in welcher dieses im biblischen Worte erschien. Wenn also im Glauben nur Elemente des Judenthums hervorkamen, und dieses durch sich selbst sich manifestirte, so wurde im Wissen dasselbe durch fremde

---

[1]) Wie R. Elieser Sohn Jacobs, Simeon Emsonusi ꝛc.

[2]) עשה אזנך כפרכסת R. Elieser Sohn des R. Jose, des Galiläers.

Elemente befruchtet und verändert. In jenem alſo war mehr unmittelbare Wahrnehmung, weil nichts Fremdes influirte, in dieſem mehr eine vermittelte, weil auch Fremdartiges einwirkte. Es tritt uns ſo der Unterſchied entgegen, der ſich jederzeit ergiebt, wenn wir nämlich für Geiſt ſetzen, was er damals war, die gläubige Aufnahme verſchiedener religiöſer Elemente, und ein durch ſie ſich herausſtellendes Wahrnehmungsvermögen. Je nach dem nun Elemente influirten, die dieſes abweichen ließen vom gegebenen Inhalt der Schrift, erhob ſich auch das Glauben mehr zu einem Wiſſen, in welchem durch den Unterſchied eine Vermittelung nöthig wurde, die zum Bewußtſein führte. Da es aber in der menſchlichen Natur liegt, daß Anſichten, die in uns durch die Erziehung eingeſenkt wurden, weil ſie ohne Mühe und als ein Heimliches angeeignet werden, den Stempel des Gemüthlichen an ſich tragen, ſo haben die Anſichten, die im Glauben befördert wurden, immer das Gemüth angeſprochen; dagegen die des Wiſſens, die durch die geiſtige Vermittelung ein Neues ſchufen, immer nur den Geiſt, der ſich in ihnen bewährte. Wohl hat ſich auch in das Bereich des Glaubens manches Fremde hineingedrängt, aber es wurde ſo verarbeitet, daß es in ihm aufging. Man hatte in ihm das Fremde ſich angeeignet, während man in der Wiſſenſchaft abſichtlich ein neues Element ſich ſchuf, und ſo den einfachen Glaubensinhalt vermehrte und veränderte. Auch hier alſo unterſchied ſich das gläubige Streben von dem wiſſenſchaftlichem; jenes hielt ſich an dem reinen Judenthum, dieſes ſuchte daſſelbe in ein neues umzuwandeln, das Eigenthum des zeitigen Bewußtſeins werden ſollte.

§. 34.

In dieſe zweifache Richtung der hagadiſchen Geiſtesthätigkeit theilte ſich je nach den politiſchen und ſocialen Zuſtänden die damalige jüdiſche Welt, nicht etwa nach der individuellen Ueberzeugung, die ſich bei der Beweglichkeit des Geiſtes und der allgemeinen Verbreitung wiſſenſchaftlicher Elemente in der Gegenwart in jedem einzelnen Menſchen verſchiedenartig herausſtellt, ſondern bei den damaligen Verhältniſſen, und dem

Hingewiesensein des Schülers an die Lehrer seines Landes, nach den provinziellen Verhältnissen. In Palästina und den ihm nahen Provinzen, als Syrien, Babylonien, wo aus Rom das Licht der damaligen Wissenschaft nicht hindrang, wo auch das jüdische Leben durch die socialen Verhältnisse sich abschloß, und das Fremde kräftig zurückwies, fand die Wissenschaft wenig Eingang; die wenigen Ideen, die durch die Autorität ihrer Lehrer sich in den Kreis des Judenthums hineinflüchteten, gingen entweder in diesem gänzlich auf, und modificirt brachten sie nur neue Gedanken hervor, die aber dem Geiste des Judenthums entsprachen, oder soweit sie keine Vereinigung zuließen, setzten sie sich in einem bestimmten Widerspruche gegen dasselbe; eine höhere Vereinigung, in der sich der Geist des Judenthums verändern und entwickeln sollte, konnte nicht ermittelt werden, und zwar aus Mangel aller wissenschaftlichen Anstalten und Bestrebungen. Sie konnte höchstens aus der andern Richtung herüberkommen, und durch Tradition und Autorität sich Eingang verschaffen. Diese so gewonnene Vereinigung mußte sich aber bald mit dem eigentlichen Judenthum im Widerspruche finden, und allmählig ausscheiden. So treten uns in dieser Richtung Ansichten entgegen, die das Judenthum als ein feindliches Element und als eine Entwickelung des Bösen betrachteten. Dagegen fand das wissenschaftliche Streben in allen andern Provinzen Anklang, wo ein wissenschaftlicher Geist sich entfaltete, und hier suchte man den angestammten jüdischen Glauben mit den Zeitbegriffen zu vereinigen, und als Zeitbewußtsein nachzuweisen. Ideen, dem Judenthume fremd, beherrschten den Geist, der dadurch ihm entfremdet wurde, und störten den unmittelbaren Glauben, indem sie eine reflectirende Vermittelung des Judenthums ernöthigten. Sollte sich die Wahrheit des Glaubens ferner behaupten, so mußte sie im Geiste nachgewiesen werden, und einen Inhalt darthun, der vom Geiste anerkannt war, und mit den Zeitansichten übereinstimmte; dieser Inhalt aber mußte von dem Geiste geschaffen, und in Uebereinstimmung mit dem Glaubens-Inhalt gesetzt werden. In Rom selbst aber wandte man über-

haupt sich nicht dem Judenthume zu, und schenkte seinen Ideen, wenngleich man seinen Cultus emancipirte, wenig Aufmerksamkeit; wie man in höhern Ständen sogar ihn verhöhnte. In andern Provinzen aber, wo die Wissenschaft schon von früher her Eingang suchte, und durch mancherlei Constellationen auch erhielt, dem Judenthum selbst also geistige Kräfte huldigten, wurde die geistige Vermittelung versucht und erstrebt.

Alexandrien war der Mittelpunkt dieser religiös-wissenschaftlichen Bestrebungen, und der Sitz der neuen Religionsphilosophie, wie sie gewöhnlich genannt wird. Früh nämlich hatten die Herrscher Aegyptens erkannt, daß eine vorzügliche Stütze der Herrschaft in der Wissenschaft liege, und sie zogen darum Gelehrte von allen Seiten und zwar aller Art nach Alexandrien, legten große Bibliotheken an, häuften alle Schätze des Wissens, und begünstigten die Literatur auf jede Weise. Wenn nichts weiter, so beweist schon das Aristeische Mährchen von der großartigen Bibelübersetzung dies zur Genüge. Alexandrien wurde auch wirklich bald, wie der Stapelplatz des damaligen Welthandels, auch der der Gelehrsamkeit. Die Arbeiten der Alexandriner sind auch in keiner Art gering anzuschlagen; die philologischen Abhandlungen, wie die Scholien zu den ältern Werken zeugen von Geist und vielem Wissen. Früh hatten sich aber auch Juden in Aegypten niedergelassen [1]), und einen Tempel von außerordentlicher Pracht nach dem Vorbilde des hierosolymitanischen im heliopolitanischen Gebiete unweit Leontopolis, einhundert und achtzehn Stadien von Memphis [2]), in Folge eines Successionsstreites zwischen Onias und seinem Bruder über das Pontificat erbaut. [3]) Man stützte sich dabei auf die Weissagung des Jesajae 19, 18, 19, indem man daselbst עיר החרס Sonnenstadt las, was Heliopolis bedeutet [4]); eine Annahme,

---

[1]) Josephi Antiq. XIII. Cap. 3, §. 3.
[2]) Salmasius Excercit. Plin. ad Solin.
[3]) Er stand 343 Jahre.
[4]) Josephi de bello Jud. VII, 6. 5.

die Jonathan und Symmachus in ihren Paraphrasen billigten; und man feierte in späterer Zeit in Legenden die Pracht und Herrlichkeit. Auch eine Synagoge von außerordentlicher Größe und Schönheit wurde in Alexandrien erbaut, die mit dem Tempel nicht zu verwechseln, da nach den Berichten dieser von Vespasian, jene von Trajan zerstört worden ist [1]), und auch an einem andern Orte gebaut war. In den spätern Legenden wurde diese Synagoge, ein Gottespallast [2]), mit dem Tempel verwechselt, und lobpreisende Dichtungen wurden über sie in Umlauf gesetzt. Der Talmud sagt über dieselbe [3]): „wer sie nicht gesehen, hat nie der Pracht Israels sich erfreuet. Es waren zweimal so viel dort, als aus Aegypten zogen; siebenzig goldene, mit Edelsteinen besetzte Stühle standen in ihr, nach Anzahl der siebenzig Aeltesten. Die Versammlungen waren auch nach Gewerken eingetheilt.“ Es wird auch berichtet, daß zum Signal beim Einfallen im Gebete mit einer Fahne geschwungen werden mußte. [4]) Es zeigt uns dieses Alles, daß Juden in Aegypten sehr zahlreich wohnten, und daß der jüdische Cultus sehr in Ehren gehalten, und mit großem Pomp geübt wurde. Aber auch daß diese Niederlassung schon sehr früh geschehen sein müsse, geht daraus hervor, daß der Talmud die Zerstörung dieser Versammlung schon Alexander dem Großen beimißt. [5]) Die jüdische Religion hat darum in Aegypten eine große Ausbreitung und viel Anklang nach den örtlichen und socialen Zuständen gefunden. Es herrschte eine enthusiastische Begeisterung für ihre Lehren vor, und die höhere Verehrung Gottes, die sich in denselben herausstellt, erweckte eine niederbeugende Ehrfurcht. Das Mysteriöse und das Unbegreifliche wurden als geheimnißvolle ewige Räthsel betrachtet, die sich nur dem hochstehenden Gottesmann er-

---

[1]) Henric. Othonis histor. doct. Mischnic. p. 25. Wolfii Biblioth. hebr. IV. p. 353.

[2]) דיפלסטום genannt.

[3]) Jerusch. Joma fol. 43. Bab. Succah 51, b.

[4]) Succah 51, a.

[5]) Ibidem.

schließen. Die Bedeutung der jüdischen Religion wurde aber dadurch nur erhöht, und die Wahrheiten, die man ermittelte, galten als göttlich. Die in den heiligen Büchern forschten, hielten sich für Propheten, wenn sie zusagende Ansichten, die ihnen als wahr galten, ermittelten, und wurden auch um ihrer Weisheit willen, die sie der Gottheit näher brachte, als solche gehalten.[1]) Die Weisheit ward hoch geachtet, und neues Wissen, ein Wissen, das berechtigt erscheint, über die Erhabenheit und Dunkelheit der religiösen Ahnungen Auskunft zu geben, wurde aus der jüdischen Gotteslehre ermittelt, oder eigentlich mit ihr in Verbindung gesetzt; und dieses Wissen ward im heiligen Glauben geheiligt. So spricht Philo an vielen Stellen von dem Geiste Gottes, der sich dem Wahrheitsforscher offenbare, und der darum in Heiligkeit angerufen werden müsse; er nennt die Weisheit ein Geschenk, das vom Himmel für die Menschheit gereicht wird[2]); sie ist die Begleiterin Gottes[3]), und vor Erschaffung der Welt schon von Gott gebildet.[4]) Mit Begeisterung spricht er auch von der Philosophie[5]): „Sie fließt vom Himmel in die Seele des Menschen, und wird durch ein vermittelndes Auge in diese Gaststätte geführt.“ Sie ist die Quelle alles dessen, was wahrhaft gut ist. Das Judenthum ward hier früh eingebürgert, und bei dem ägyptischen niedern Thierdienst, um der Klarheit und Reinheit seiner Thesen willen, wie ein Midrasch über Israels Cultus sich ausdrückt, wie eine Rose unter Dornen hoch geachtet, und von seinen begeisterten Anhängern bis zum Enthusiasmus geliebt. Es erfüllte die Gemüther mit schwärmerischer Andacht. Auch die Weisheit wurde geachtet,

---

[1]) Philo, de nom. mutat. 824, e. f.

[2]) Philo, liber de profugis 367, f.

[3]) de nom. mutat 840, f.

[4]) de temulentia 190, d. cf. Nedarim 39, a.

[5]) *Ωμβρησε μεν ουρανος, ἐχωρησε δ' ὁ ανθρωπινος νους; ἐξαναγησε δ' σφις, ἀγαθων ὁ, ὁσα προς αληθειαν αγαθα, πηγη φιλοφια.* De specialibus legibus; cf. Quod omnis probus liber 679, e.

und ihr die Mittel zugetrauet, die den Menschen aus der Niedrigkeit seines Daseins zur geistigen Höhe emporheben. Es haben sich hier bestimmte Ansichten ausgesprochen, und in den philosophischen Bestrebungen festgesetzt. Diese durch das Judenthum modificirt und geheiligt, das Judenthum mit ihnen in Einklang gebracht, gaben dem Geiste ein neues Gebiet, in dem er begeistert sich ergehen, und seine Kraft, in der sich sein eigenes Wesen ganz bewährte, walten konnte.

§. 35.

Wie das Heidenthum überhaupt auf die Auffassung des Judenthums, so wirkte auf diese alexandrinische Richtung die wissenschaftliche Vergeistigung des Glaubens, und hier besonders des ägyptischen Heidenthums ein. Dieses aber unterscheidet sich von jedem andern, namentlich dem griechischen.[1]) Die Urgottheit war zwar auch in ihm der Welt entfremdet; sie war zu erhaben, als daß sie mit der Welt in Verbindung gedacht werden könnte, aber sie wurde in den occidentalischen Culten als eine heilige, indifferente Wesenheit geahnt; in dem ägyptischen dagegen wurde sie als eine Urgewalt, als eine unendliche Macht geglaubt. Die Ideale ihrer Schöpfungs- und Erhaltungskraft werden daher in den andern Culten als Ideale der Form gedacht, in der das Urwesen sich manifestirt, oder eigentlich die Welt sich erschließt, in dem ägyptischen dagegen wurden sie als Ideale der Macht und der Gewalt betrachtet, in welcher die Urmacht ein Theil ihrer Kraft äußert. Es waren die Gottheiten Aegyptens, die für diese Welt Interesse hatten, und Anbetung forderten, nicht wie in Griechenland Ideale der Schönheit und der vollendeten Gestalt, sondern nur die der Gewalt und Kraft. Das Höchste war, was am Meisten berechtigt erschien, Angst einzuflößen, nnd Schrecken waren die Diener der Gottheit. Scheußlich waren darum die Gebilde der Götzen, und schaudererregend ihre Culte.[2]) Ent-

[1]) Wagner's Ideen der Mythologie. S. 260 u. f.

[2]) Philo, de Dacalogo 583, a. b. „Der Fremdling, der nach Aegypten kommt, muß sich bis zum Ekel entsetzen über solche Scheusale von Gottheiten."

ſehen flößte die Religion vor der wilden Grauſamkeit dieſer barbariſchen Gottheiten ein, und Schrecken und Angſt vermehren ſich ja durch ſich ſelbſt, wie die Mähr, die ihre Thaten trägt, im Gehen wächſt[1]); ſie durchdrangen darum die gläubigen Gemüther. So hatte denn dieſe Gottesfurcht und dieſe Scheu das Weſen dieſer Gottheit zu einer maßloſen Erhabenheit erhoben, und in unſichern Dichtungen, die kein ſterblicher Mund auszudrücken wagte, wurden ihre Werke vergrößert und gefeiert. Es wurde darum der angebetete Götze bald nur ein mattes Symbol einer unbekannten, ſchreckenerregenden und entſetzenbringenden Gewalt, deren Werke angeſtaunt, aber nicht begriffen, deren Symbol angeſchaut, aber nicht verſtanden wird. Ein ſtummes Entſetzen iſt das charakteriſtiſche Merkmal dieſes Glaubens, und Dunkel lagerten ſich um die Seele. Den Prieſtern, die näher ſtanden, traute man wohl einige Kenntniß zu, aber von dieſen, die ihre Myſterien ſelbſt nicht verſtanden, weil ſie ihnen in Hieroglyphen überliefert waren, und das Begriffene nicht über die Lippen zu bringen ſich erkühnten, kam nichts unter das Volk. Ihr Wiſſen war dieſem verborgen, ihre Lehren unbekannt. Aegypten wird darum mit Recht ein Land der Räthſel genannt. Der gewöhnliche Menſch wurde in dieſer Religion gar ſehr erniedrigt, und das Bewußtſein ſeiner Würde kam nie in ihm auf; denn vor ſeinem Götzen und dem dieſem näherſtehenden Prieſter mußte vor Furcht der gebeugte Menſch im Staube kriechen. Der Menſch iſt nur darum da, um für die Gottheit zu dulden und zu bluten; die Prieſter und auch das Volk mußten dienen, und die heiligen Gebräuche ausüben, nicht um das eigene Wohlergehen zu fördern, ſondern um den ewigen Zorn und den verbiſſenen Grimm der Gottheiten zu beſchwichtigen, und ihre Bedürfniſſe zu befriedigen. Glücklich aber ward der geprieſen, den man im Beſitze der Geheimniſſe glaubte, und begeiſtert war der, der ſich zu einer Löſung der dunkeln Räthſel berufen hielt. Die Unſterblichkeit der Seele kam auch nur bei denen

[1]) Virgil Aeneid. IV, 524.

in Betracht, die groß und mächtig waren; es gab also nur eine Unsterblichkeit der Macht und Größe, nicht aber eine der menschlichen Seele.

§. 36.

Dieser Glaube der niedern Volksklasse verfehlte nicht, seinen Einfluß auch auf die hervorragenden Geister auszuüben, die mit fremder Gelehrsamkeit, die ihnen eigentlich auch fremd blieb, und gewissen philosophischen Systemen griechischer Weisen sich beschäftigten. Der eigenen Kraft des Geistes wurde nichts zugemuthet und nichts zugetraut; selbstständig schöpferisch bewies sich der Geist nicht, er war nur reproducirend, und bemühte sich, das in seiner Art aufzufassen, was bereits erdacht und ausgesprochen ward. Und dieses mußte durch seinen unheimlichen, wunderbaren Charakter eine gewisse Gewähr für sich haben, es mußte durch seinen mysteriösen Gehalt Anklang erwecken. Die Auffassung war daher nicht eine solche, die auf den wesentlichen Inhalt einging, als vielmehr, die diesen in ihrer Art vergeistigte und vertheidigte. Systeme wurden daher nicht streng kritisch aufgefaßt, sondern theils nach eigenen Thesen, theils nach denen verschiedener Philosophieen eclektisch gesammelt, und doch zu einem Bilde organisch bearbeitet, und die zumeist zusagenden als eigentliche Wahrheiten anerkannt. Vorzüglich waren es die Ideenwelt des Platon und die geheimnißvolle Zahlenlehre des Pythagoras, die sich im Schwunge hielten. Jene wurde dem ägyptischen Glauben gemäß als eine Symbolisirung der Urkraft betrachtet; diese Welt erfüllt nur die Urform, stellt nicht sowohl die Grundidee dar, als sie vielmehr ein Abdruck oder ein Ausdruck derselben ist. Die pythagoräische Lehre aber sagte ihres geheimnißvollen Inhalts wegen zu. Die wirkenden Gottheiten dieser Erde waren Theile jener unendlichen Gewalt, und von ihnen werden Symbole abgöttisch verehrt, deren Zusammenhang mit ihrer Bedeutung nicht immer ersichtlich war. Ihre Cultus waren daher geheimnißvoll, wie die Lehren des Pythagoras. Grundsätze dagegen aus andern Systemen wurden mehr verdächtigt und

bekämpft, als aufgefaßt.[1]) Insofern sie jedoch einen religiösen Anklang hatten, und in Uebereinstimmung mit den herrschenden Ansichten gebracht werden konnten, wurden sie modificirt, und willig aufgenommen. Die Urgottheit, die mit den sublunarischen Dingen nichts gemein hatte, kam eigentlich nicht in den Kreis der philosophischen Betrachtung, und wurde als ein unerforschliches, höchstes Numen gedacht. Die mundanen Gewalten aber, und soweit diese abstract als Ideen betrachtet wurden, wie die Urideen, die nach einer traditionellen Philosophie angenommen wurden, wurden theils durch die logische Nachweisung ihrer Ewigkeit und Unvergänglichkeit, theils durch die consequente Darstellung einer Manifestation des Urprincips vergöttlicht, und wenn auch nicht in ihrer sublunarischen Realität, doch mindestens in ihrer Potenz als unerschaffen geglaubt. In Griechenland wurden aber diese sublunarischen Gottheiten durch den natürlichen Kunstsinn ästhetisch durch die ideale, relativ höchste Vollkommenheit dargestellt; in Aegypten dagegen wurden sie nicht nach ihrer Form, sondern nach ihrer Kraft und Bedeutung verehrt; die Gottheiten stellten sich daher nicht in einer Form dar, sondern diese ohne jeden innern Zusammenhang war nur das Zeichen einer daseienden Gewalt. Der niedere Volksglaube flößte nun selbst den Höherstehenden eine angstvolle Ehrfurcht gegen die höchste Gottheit ein, über die man auch nie nachdachte, und die mundanen Gottheiten, entsprechend dem Bilder- und Thierdienste, wurden zwar als Urideen einer abstracten Gewalt gedacht, aber nicht aus einer innern Ueberzeugung, sondern nur in einem symbolischen Zusammentreffen. Diese verloren darin, daß sie nicht mehr in sich selbst die Gottesidee darstellten, ihren ursprünglichen Valor, gewannen aber dadurch, daß sie das Höchste und Schrecklichste in wunderbarer, geheimnißvoller Weise symbolisirten, und als ein Beweis des daseienden Urgottes galten, eine höhere Be-

[1]) So die Grundsätze des Anararchos und Zeno. Philo. Quod omnis bonus liber; so die des Anaxagoras. De vita contemplativa. So die des Aristotelis. Quod mundus sit incorruptibilis.

deutung. Ganz entsprechend ferner dem Volksglauben war die Ansicht über den Menschen und dessen Seele. An sich ward der Kraft des menschlichen Geistes keine besondere Bedeutung beigelegt, wohl aber der der bevorzugten und hohen Geister. Die pythagoräische Ansicht der Metempsychose sagte ihres mystischen Characters wegen zu, und die Annahme einer stetigen Evolution fand aus eben diesem Grunde ihre Anhänger. Die äußere Form der eleusinischen Mysterien, wie die Annahme einer Unsterblichkeit der bevorzugten Geister begründeten und begünstigten auch den Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Weisheit, der auch anderwärts anerkannt wurde, und bald unterschieden sich die Epoptän von den Mysten, die Theilhaber an den größern von den an den kleinern Mysterien, und mystische Wörter und Ceremonieen vergrößerten die Trennung, und begünstigten den Geheimglauben. Das Unzweifelhafte und Unverständliche wurde in das dunkle Gebiet einer höhern Anschauung verlegt, das dem Niedrigstehenden verschlossen ist, in dem aber jenes seine Lösung findet. Die sich der Lösung nahe glaubten, wurden von einem heftigen Wissensdrang durchdrungen, und von einem glühenden Feuereifer beseelt. Endlich aber wirkte auch der Volksglaube dahin, daß der Mensch seine irdische Glückseligkeit nicht erstrebte; der Mensch war einmal seines Genusses wegen nicht da, er war nur der Knecht einer höhern Gewalt; und darum fanden nur jene Systeme der Ethik Anklang, die Enthaltsamkeit lehrten und den Menschen nicht um seiner selbst willen da sein ließen. Als der Zweck des Lebens wurde aber die Weisheit betrachtet. Es wirkte auch hier der Volksglaube auf die hervorragenden Geister, nur daß sie statt der groben sinnlichen Schrecken die geistige Erhabenheit setzten. Die Symbole der Urgottheit waren Urideen, Symbole der Gottesweisheit; statt einer Unsterblichkeit der Macht wurde eine Unsterblichkeit der Weisheit geglaubt. Der Unterschied zwischen den Geistern bestand nur in dem Maaße der Weisheit, und statt eines niedrigen Götzendienstes war der Dienst der Weisheit beliebt, dem sich der Mensch mit Eifer widmen mußte, und aus Religion auch widmete. Das

Studium der Wissenschaft war eine gottgefällige Beschäftigung, und die Sophie trat bald selbst als oberste höchste Gottheit ein

§. 37.

Die Juden, die in dieser Geistesrichtung lebten, und von ihr befangen waren, mußten natürlich bei den stark abweichenden Grundsätzen ihres Glaubens, dessen sie sich nicht erwehren konnten, ganz neue Gottesbegriffe sich bilden, und eine neue Weltanschauung, die in denen, in welchen das Judenthum noch ein ursprüngliches war, sich anders gestaltete, als in denen, in welchen es nur zu einem Momente des Glaubens herunterssank. Die Welt, als Erscheinung der Urgottheit, wurde zwar in ihren einzelnen Gestaltungen als ein Symbol der Urgewalt betrachtet, und als Idee vergöttlicht; aber diese Ansicht stand nicht mit der jüdischen in Widerspruch, und war leicht mit ihr zu vereinigen. So führt uns Philo die verschiedenen Ansichten über die Schöpfung der Welt übersichtlich vor [1]); er sagt: Nach Einigen, nach Aristoteles, sei die Welt ewig, nach Andern, nach den Pythagoräern, sei sie vergänglich, und nach den Stoikern wurde sie geschaffen, gehe aber nicht unter. Für diese letzte Ansicht scheint sich Philo zu erklären, entsprechend der biblischen Ansicht und der ägyptischen Vergöttlichung der Natur. An andern Stellen wird zwar der Untergang der Welt als möglich von ihm vorausgesetzt, doch sagt er dabei, daß, wenn auch die einzelne Welt untergehe, so bleibe doch die Idee der Welt eine ewige.[2]) Dagegen aber waren andere Ansichten des Judenthums, namentlich von der unmittelbaren Leitung Gottes auf Erden, von der Einheit Gottes, der handelnd auftritt im Leben, von der Würde des Menschen, der im Ebenbilde Gottes geschaffen ist, dieser Geistesrichtung in Aegypten entgegen, und mußten darum von dieser durchdrungen und vergeistigt werden, um sich zu behaupten. Zur Beseitigung dieses Widerspruchs mußte man, wozu die Anleitung auch leicht sich fand, eine Doppelnatur in Gott, wie in dem

[1]) Philo: Quod mundus sit incorruptibilis.
[2]) L. c. 728, b.

Menschen annehmen.[1]) Die symbolischen Ideale, die sichtbarlich walten, und die Urkraft ins Leben setzen, sind die schaffende Natur in Gott, der Geist der Welt[2]), der diese durch seine Gnade erschuf und erhält[3]), während jenes extramundane, schreckenerregende Numen als das unbegreifliche und unerforschliche geglaubt ward, dessen Name zu nennen schon eine Sünde sei, ein Wesen der höchsten Mysterien[4]), die kein sterblicher Mensch löst; wie die Schrift ihn lehrt: „Ihn sieht kein Mensch und bleibt am Leben." Die Gottheit, die in den von Menschen erfaßten Werken sich offenbart, ist nur der menschliche Begriff Gottes, was der Mensch von Gott erfaßt und schaut; es ist der *λογος* oder die מימרא, das Gedachte oder Gesagte von Gott[5]), und dieser Gottesbegriff wird wieder verschieden gedacht, als *πρεσβυτατος*, den עתיק יומין, der der Ewigkeit oder ewigen Dauer, und wieder als *ενδιαθετος* „erzeugt" und *προφορικος* „schöpferisch"[6]), eine ähnliche Bezeichnung, wie der Begriff des Vaters und des Sohnes, דוה דאבא und רוהא דברא.[7]) Dieser ist zwar von Gott geschaffen und dadurch verschieden von ihm, aber doch das wahrhaft Göttliche, was der Mensch erfassen kann, und ist darum eigentlich nur durch den Menschen und des Menschen wegen da.[8]) Dieser Gottesbegriff ist es, der die sichtbare Welt leitet, und sich in ihr offenbart; die Erscheinungen sind

---

[1]) De Vita Mosis III, 672. *Διττος γαρ ὁ λογος κ. τ. λ.*

[2]) Legis allegoriar. 43, g. *λογος προφορικος.* De Cherubim pag. 112.

[3]) Quod deter. pot. insidiatur 132, c. Quod mundus 339.

[4]) Liber de confusione linguarum 266, b. cf. De nomin. mutatione 809, a. *Πηγη δε της καθαρουτατης αὐγης θεος 'εςι. ὁρων γαρ ουδεν ᾳ ἑαυτοις εχομεν, ᾧ δυνησομεθα ἐκεινο κατασιασθηναι.* cf. Quis heres divinarum sit 405, a.

[5]) Er besitzt nach diesem Begriffe die schönste Gestalt, damit die Frommen ihn zu schauen vermögen; nach den Clementinen.

[6]) Philo: De Cherubim 112.

[7]) Sohar Wajechi. Afg.

[8]) Philo: Quod Deus sit immutabilis 235. 236. cf. De sacrificiis Abelis et Caini.

die Mittel zur Darstellung des Göttlichen; sie sind theils Emanationen, in welchen sich der göttliche Inhalt ergießt, theils Symbole, in denen er sich ankündigt.[1]) Die einzelnen Kräfte sind dann personificirte Engel[2]), oder Boten des Gottesbegriffs, und die Welt ist das Haus desselben[3]), der Tempel, in dem der geschaffene Logos in seiner Reinheit und Klarheit dargestellt werden soll. Dazu trägt der Mensch nun einen großen Antheil bei; denn in ihm tritt ja der Gottesbegriff ins Dasein[4]), und sein Geist faßt das Göttliche, das sich offenbart; sein freier Wille schafft die Mittel zur Verwirklichung der Gottesidee. Je klarer nämlich der Geist schaut, je tiefer er in das Wesen der Dinge eindringt, je höher er die Erhabenheit Gottes ahnt, um so mehr ist der Gottesbegriff entfaltet, um so mehr ist des Göttlichen realisirt auf Erden. Der Mensch muß darum eifrig bemüht sein, ein wohlbegründetes wahres Wissen von Gott sich nach seiner Fassungskraft zu verschaffen, weil dieses dann der in der Welt wirkende Gott ist, den zu erkennen er verpflichtet ist. Die Weisheit ist sonach das Mittel der Vermehrung des Gottesbegriffes, und entsprechend den alexandrinischen Ansichten wurde sie darum hoch gefeiert. Schon im Buche der „Weisheit", nach dem Vorbilde der Schrift, tritt sie als eine hohe, selbstständige Gotteskraft auf, und bewährt sich als die relativ höchste Gewalt; sie wird als die Tochter Gottes[5]), oder die Mutter der Welt und des Gottesbegriffes gedacht.[6]) Sie wird aber, weil sie weiblich ist, als weiblich in dem Sinne erklärt, daß sie der menschlichen Befruchtung bedarf, und in sich nicht vollendet ist. Indessen wird sie in Beziehung auf die Welt und als das dem Menschen Alleinfaßliche, auch als vollendet gedacht, und tritt uns dann oft in

---

[1]) De somniis I, 586. De plantatione 216.

[2]) Liber de sacrificiis Abelis et Caini.

[3]) De somniis 460, c. De monarchia.

[4]) De somniis 463, f.

[5]) *Σοφιας δ'ονομα Βαιδουηλ ἐν χρησμοις ἀθεται, τουτο δε μεταληφθεν, θυγατηρ θεου ἀποφοιτογρενεται.* Liber de profugis.

[6]) *Πατερα μεν τον γενησαντα κοσμον, μητερα δε σοφιας.*

der Gestalt eines männlichen Logos entgegen.[1]) Die Weisheit begründet dann auch den Unterschied zwischen den Menschen. Der erste Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen, ist mehr die Idee, oder das Ideal des Menschen, das sich von dem wirklichen Menschen unterscheidet.[2]) Aber auch die wirklichen Menschen unterscheiden sich von einander, nach der vorherrschenden Ansicht dieser Richtung, je nachdem sie mehr oder minder bedacht wurden mit göttlichem Wissen, haben verschiedene Naturen, und nicht alle Geister sind theilhaftig der göttlichen Gnade[3]); denn nur die reinen Geister können die Weisheit erwerben, die Irrenden aber gelangen nicht zur Erkenntniß.[4]) Frömmigkeit und Enthaltsamkeit sind darum vor Allem erforderlich, um die Gottesweisheit zu erlangen. In der religiösen Befangenheit über die Verpflichtung zur Aufopferung lernte der Mensch allmälig sein Leben hassen, und hielt jeden Genuß verpönt. Er glaubte darum, sich dem Lebensgenuß entziehen zu müssen, und dem Vergänglichen und Irdischen zu entsagen. Keine Leidenschaft darf in ihm aufkommen, keine Aufregung ihn beherrschen. Die Selbstbeherrschung führt den geraden Weg[5]), und die Enthaltsamkeit stammt von Gott.[6]) Fasten gilt als die heiligste und vortrefflichste Vorbereitung für das Empfängniß des Göttlichen[7]), und Reinigung fördert seine Erhaltung.[8]) Die Seele wird zwar nur das Zelt genannt, in der die Sarah, d. i. die Tugend herrscht[9]); indessen liegt doch auch in ihr die Doppelkraft des Guten und des Bösen. Insofern das Böse vorherrscht, wird sie siebenfach afficirt, durch Gesicht, Gehör, Ge-

---

[1]) Liber de profugis 357, f.
[2]) Legis allegoriar. 43, b. c.
[3]) De migratione Abrahami 310, f.
[4]) De nomin. mutatione 833, f.
[5]) De agricultura 157, f.
[6]) Legis allegoriar. 44, c.
[7]) De vita Mosis 508, f. sq.
[8]) De confusione linguarum.
[9]) Quod det. pot. insid. 144, c.

ruch, Geschmack, Gefühl, (Berührung), Rede und Zeugung[1]), und ist eine irrationale Seele. Die rationale Seele dagegen hält die irrationalen Anregungen nieder[2]); sie äußert sich dreifach in Vernunft, Muth und Begehrungstrieb[3]), und hat somit ihre Grundlage auf Erden, ihr Haupt im Himmel.[4]) In der Seele liegen die Formen aller Dinge ihrer Potenz nach, und in dieser Beziehung ist sie nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen; in Begeisterung verbindet sie sich mit Gott, und erfaßt die höhere Weisheit[5]), denn der Geist Gottes ist in der Natur ausgegossen über die Gottbegeisterten.[6]) Der vollkommene Mensch fördert das Reich Gottes, bringt aber anderseits auch das Böse hervor, dessen Urheber er ist; denn der Mensch hat den freien Willen erhalten.[7]) Von Gott nämlich, der die Quelle des reinen Lichts ist, kann das Böse nicht kommen[8]); er ist nur der Urheber des Guten[9]), und darum ist auch der Mensch, in dem schon die Möglichkeit des Bösen geschaffen wurde, nicht von Gott selbst, sondern von den Engeln geschaffen worden.[10]) Das praktische Bewußtsein herrschte bei Aufstellung dieser Ansichten vor, und setzte sich über Untersuchungen und Fragen heidnischer Philosophen weg, wie etwa bei einem freien Willen, einer indifferenten Ursache doch eine That geschehen, oder wie die Kraft der Engel, die die Möglichkeit des Bösen schafft, von Gott ausgehen könne. Durch mystische Hypothesen und Versenken in das Gemüth wurden die Schwierigkeiten beseitigt. Gott wird als nur Ein-

---

[1]) Quod det. pot. insid 144, c.

[2]) L. l. 120, b.

[3]) Legis allegor. 62, g. Eine Auffassung, die an den platonischen Staat erinnert.

[4]) De somniis 456, b.

[5]) De Cherubim 143, b.

[6]) De Gigantibus 287.

[7]) Quod Deus sit immutabilis 234, c.

[8]) De nom. mutat. 809, a.

[9]) De profugis 361, a. cf. De Gigantibus l. l.

[10]) De Gigantibus a. a. St.

mal schöpferisch und handelnd gedacht[1]), und er bildete die Welt nach Ideen[2]), nach dem Ebenbilde Gottes, als der Idee aller Ideen.[3]) Die Urideen sind bei Gott, und die Materie füllt sie aus; diese ist darum nur ein Symbol für die Urideen, und schon durch den Hinzutritt der formlosen Materie erreicht sie es nie, die Idee ganz darzustellen. Auch der wirkliche Mensch ist darum nicht im Stande, die Uridee zu realisiren, aber darum bleibt er doch eine göttliche Pflanze auf Erden[4]), und sein Geist, sobald er sich der Wahrheit geweiht, dauert ewig.[5]) Diese letzte Ansicht soll nach Philo nicht in der Schrift ausgedrückt sein, denn er sagt nur[6]): „vielleicht ist die Ansicht über die Unsterblichkeit der Seele dadurch angedeutet.“ Von allen andern Ansichten dagegen herrschte die gläubige Ueberzeugung vor, dem ursprünglichen Glauben entsprungen, daß die Bibel sie andeute und lehre. Die Juden dieser Richtung unterschieden sich dadurch von andern Weisen, daß sie ihre Weisheit als eine göttliche betrachteten. Die Gottesweisheit war es, die einen Unterschied zwischen den Menschen begründete, und die nicht nur den Menschen vergeistigte und erhöhte, sondern selbst das Göttliche vermehrte und erweiterte; und der Mensch, der nur im Dienste des Göttlichen da ist, muß nun diesen Bemühungen zur Verwirklichung des Göttlichen mit Eifer obliegen. Daher dieser Eifer und diese Glut für Weisheit und Beschäftigung damit. Denn je erhabener der Mensch, je reiner sein Geist, um so näher steht er dem Urquell, um so mehr wird das Urgöttliche verwirklicht und wiedererzeugt. Die Charaktere nun, die in der Bibel erscheinen, und in eine directe Beziehung mit der Gottheit tra-

---

[1]) Legis allegoriar. 32, a. Eine Ansicht, die schon Cicero de divinatione erwähnt.

[2]) De nom. mut. 830, f.

[3]) De mundi opificio 4, b.

[4]) Quod det. pot. insid 132, c.

[5]) Quod sit immutab. 234, c.

[6]) De somnis 459, f. *Ἰσως τε και το περι ἀφθαρσιας ψυχης ἀπαινιττεται δογμα δια τουτων.*

ten, mußten erhabener Natur sein, und ihr Wesen mußte ungetrübt eine reine Idee darstellen. Das Symbolisiren, das dieser Richtung eigen war, wurde auch innerhalb des jüdischen Glaubens angewendet, und die Religionsgeschichte wurde eine symbolische Darstellung der Verwirklichung bestimmter Ideen. Der Geist hielt sich gläubig sicher, die Gottesweisheit erfaßt zu haben, und die Wissenschaft gestaltete sich zwar nach der ursprünglichen Glaubensansicht eigenthümlich; die Weisheit wurde eine heilige und religiöse durch die Reinheit des jüdischen Glaubens, der sich wunderbar erhaben gegen den niedrigen Thierdienst auszeichnete, während sie nach andern herrschenden Ansichten nur als ein besonderer Vorzug des Menschen zu gelten schien; sie diente zur Förderung des Gottesprincips, während sie nach Andern nur zur Verherrlichung des Menschen diente; doch zog die Wissenschaft den Inhalt des Glaubens in ihr Gebiet hinein, und von ihr erst durchzogen und vergeistigt, konnte die Wahrheit des Glaubens vermittelt und anerkannt werden. Der Inhalt des Glaubens im Einzelnen mußte sich erst als Idee ausweisen, und mußte mit fremden Ansichten in Uebereinstimmung gebracht werden, was natürlich nicht anders, als durch eine fremdartige Deutung geschehen konnte, und zwar im Geiste der damaligen Richtung, durch Symbolisiren. Den edlern Geistern, die durch Werke der Frömmigkeit und höhern Eingebung sich hervorthaten, wurde die Ermittelung und Deutung des Symbols zugetraut, den gewöhnlichen aber versagt. Die Weisheit erfüllt die Seele mit heiliger Ehrfurcht, und nur durch Gott erreicht man sie; denn erhaben und Gottvoll ist ihr Ziel.[1]) Der Religionsinhalt ward also geistig-wissenschaftlich als ein Symbol der Gotteskraft und ihres Daseins vermittelt, und die heilige Schrift stellt dasselbe in Bildern dar.

§. 38.

Es haben sich viele Geister in Aegypten dieser Richtung

[1]) Ἐυσεβεια τε και ὁσιοτης ἀγαθα ἀλλα ουκ ανευ θεραπειας θεου τυχειν αὐτων δυναμεθα. De sacrificiis.

in Betracht, die groß und mächtig waren; es gab also nur eine Unsterblichkeit der Macht und Größe, nicht aber eine der menschlichen Seele.

§. 36.

Dieser Glaube der niedern Volksklasse verfehlte nicht, seinen Einfluß auch auf die hervorragenden Geister auszuüben, die mit fremder Gelehrsamkeit, die ihnen eigentlich auch fremd blieb, und gewissen philosophischen Systemen griechischer Weisen sich beschäftigten. Der eigenen Kraft des Geistes wurde nichts zugemuthet und nichts zugetraut; selbstständig schöpferisch bewies sich der Geist nicht, er war nur reproducirend, und bemühte sich, das in seiner Art aufzufassen, was bereits erdacht und ausgesprochen ward. Und dieses mußte durch seinen unheimlichen, wunderbaren Charakter eine gewisse Gewähr für sich haben, es mußte durch seinen mysteriösen Gehalt Anklang erwecken. Die Auffassung war daher nicht eine solche, die auf den wesentlichen Inhalt einging, als vielmehr, die diesen in ihrer Art vergeistigte und vertheidigte. Systeme wurden daher nicht streng kritisch aufgefaßt, sondern theils nach eigenen Thesen, theils nach denen verschiedener Philosophieen eclektisch gesammelt, und doch zu einem Bilde organisch bearbeitet, und die zumeist zusagenden als eigentliche Wahrheiten anerkannt. Vorzüglich waren es die Ideenwelt des Platon und die geheimnißvolle Zahlenlehre des Pythagoras, die sich im Schwunge hielten. Jene wurde dem ägyptischen Glauben gemäß als eine Symbolisirung der Urkraft betrachtet; diese Welt erfüllt nur die Urform, stellt nicht sowohl die Grundidee dar, als sie vielmehr ein Abdruck oder ein Ausdruck derselben ist. Die pythagoräische Lehre aber sagte ihres geheimnißvollen Inhalts wegen zu. Die wirkenden Gottheiten dieser Erde waren Theile jener unendlichen Gewalt, und von ihnen werden Symbole abgöttisch verehrt, deren Zusammenhang mit ihrer Bedeutung nicht immer ersichtlich war. Ihre Cultен waren daher geheimnißvoll, wie die Lehren des Pythagoras. Grundsätze dagegen aus andern Systemen wurden mehr verdächtigt und

bekämpft, als aufgefaßt.[1]) Insofern sie jedoch einen religiösen Anklang hatten, und in Uebereinstimmung mit den herrschenden Ansichten gebracht werden konnten, wurden sie modificirt, und willig aufgenommen. Die Urgottheit, die mit den sublunarischen Dingen nichts gemein hatte, kam eigentlich nicht in den Kreis der philosophischen Betrachtung, und wurde als ein unerforschliches, höchstes Numen gedacht. Die mundanen Gewalten aber, und soweit diese abstract als Ideen betrachtet wurden, wie die Urideen, die nach einer traditionellen Philosophie angenommen wurden, wurden theils durch die logische Nachweisung ihrer Ewigkeit und Unvergänglichkeit, theils durch die consequente Darstellung einer Manifestation des Urprincips vergöttlicht, und wenn auch nicht in ihrer sublunarischen Realität, doch mindestens in ihrer Potenz als unerschaffen geglaubt. In Griechenland wurden aber diese sublunarischen Gottheiten durch den natürlichen Kunstsinn ästhetisch durch die ideale, relativ höchste Vollkommenheit dargestellt; in Aegypten dagegen wurden sie nicht nach ihrer Form, sondern nach ihrer Kraft und Bedeutung verehrt; die Gottheiten stellten sich daher nicht in einer Form dar, sondern diese ohne jeden innern Zusammenhang war nur das Zeichen einer daseienden Gewalt. Der niedere Volksglaube flößte nun selbst den Höherstehenden eine angstvolle Ehrfurcht gegen die höchste Gottheit ein, über die man auch nie nachdachte, und die mundanen Gottheiten, entsprechend dem Bilder- und Thierdienste, wurden zwar als Urideen einer abstracten Gewalt gedacht, aber nicht aus einer innern Ueberzeugung, sondern nur in einem symbolischen Zusammentreffen. Diese verloren darin, daß sie nicht mehr in sich selbst die Gottesidee darstellten, ihren ursprünglichen Valor, gewannen aber dadurch, daß sie das Höchste und Schrecklichste in wunderbarer, geheimnißvoller Weise symbolisirten, und als ein Beweis des daseienden Urgottes galten, eine höhere Be-

[1]) So die Grundsätze des Anaxarchos und Zeno. Philo. Quod omnis bonus liber; so die des Anaxagoras. De vita contemplativa. So die des Aristotelis. Quod mundus sit incorruptibilis.

deutung. Ganz entsprechend ferner dem Volksglauben war die Ansicht über den Menschen und dessen Seele. An sich ward der Kraft des menschlichen Geistes keine besondere Bedeutung beigelegt, wohl aber der der bevorzugten und hohen Geister. Die pythagoräische Ansicht der Metempsychose sagte ihres mystischen Characters wegen zu, und die Annahme einer stetigen Evolution fand aus eben diesem Grunde ihre Anhänger. Die äußere Form der eleusinischen Mysterien, wie die Annahme einer Unsterblichkeit der bevorzugten Geister begründeten und begünstigten auch den Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Weisheit, der auch anderwärts anerkannt wurde, und bald unterschieden sich die Epoptän von den Mysten, die Theilhaber an den größern von den an den kleinern Mysterien, und mystische Wörter und Ceremonieen vergrößerten die Trennung, und begünstigten den Geheimglauben. Das Unzweifelhafte und Unverständliche wurde in das dunkle Gebiet einer höhern Anschauung verlegt, das dem Niedrigstehenden verschlossen ist, in dem aber jenes seine Lösung findet. Die sich der Lösung nahe glaubten, wurden von einem heftigen Wissensdrang durchdrungen, und von einem glühenden Feuereifer beseelt. Endlich aber wirkte auch der Volksglaube dahin, daß der Mensch seine irdische Glückseligkeit nicht erstrebte; der Mensch war einmal seines Genusses wegen nicht da, er war nur der Knecht einer höhern Gewalt; und darum fanden nur jene Systeme der Ethik Anklang, die Enthaltsamkeit lehrten, und den Menschen nicht um seiner selbst willen da sein ließen. Als der Zweck des Lebens wurde aber die Weisheit betrachtet. Es wirkte auch hier der Volksglaube auf die hervorragenden Geister, nur daß sie statt der groben sinnlichen Schrecken die geistige Erhabenheit setzten. Die Symbole der Urgottheit waren Urideen, Symbole der Gottesweisheit; statt einer Unsterblichkeit der Macht wurde eine Unsterblichkeit der Weisheit geglaubt. Der Unterschied zwischen den Geistern bestand nur in dem Maaße der Weisheit, und statt eines niedrigen Götzendienstes war der Dienst der Weisheit beliebt, dem sich der Mensch mit Eifer widmen mußte, und aus Religion auch widmete. Das

Studium der Wissenschaft war eine gottgefällige Beschäftigung, und die Sophie trat bald selbst als oberste höchste Gottheit ein

§. 37.

Die Juden, die in dieser Geistesrichtung lebten, und von ihr befangen waren, mußten natürlich bei den stark abweichenden Grundsätzen ihres Glaubens, dessen sie sich nicht erwehren konnten, ganz neue Gottesbegriffe sich bilden, und eine neue Weltanschauung, die in denen, in welchen das Judenthum noch ein ursprüngliches war, sich anders gestaltete, als in denen, in welchen es nur zu einem Momente des Glaubens herunterssank. Die Welt, als Erscheinung der Urgottheit, wurde zwar in ihren einzelnen Gestaltungen als ein Symbol der Urgewalt betrachtet, und als Idee vergöttlicht; aber diese Ansicht stand nicht mit der jüdischen in Widerspruch, und war leicht mit ihr zu vereinigen. So führt uns Philo die verschiedenen Ansichten über die Schöpfung der Welt übersichtlich vor [1]); er sagt: Nach Einigen, nach Aristoteles, sei die Welt ewig, nach Andern, nach den Pythagoräern, sei sie vergänglich, und nach den Stoikern wurde sie geschaffen, gehe aber nicht unter. Für diese letzte Ansicht scheint sich Philo zu erklären, entsprechend der biblischen Ansicht und der ägyptischen Vergöttlichung der Natur. An andern Stellen wird zwar der Untergang der Welt als möglich von ihm vorausgesetzt, doch sagt er dabei, daß, wenn auch die einzelne Welt untergehe, so bleibe doch die Idee der Welt eine ewige.[2]) Dagegen aber waren andere Ansichten des Judenthums, namentlich von der unmittelbaren Leitung Gottes auf Erden, von der Einheit Gottes, der handelnd auftritt im Leben, von der Würde des Menschen, der im Ebenbilde Gottes geschaffen ist, dieser Geistesrichtung in Aegypten entgegen, und mußten darum von dieser durchdrungen und vergeistigt werden, um sich zu behaupten. Zur Beseitigung dieses Widerspruchs mußte man, wozu die Anleitung auch leicht sich fand, eine Doppelnatur in Gott, wie in dem

[1]) Philo: Quod mundus sit incorruptibilis.
[2]) L. c. 728, b.

Menſchen annehmen.[1]) Die ſymboliſchen Ideale, die ſichtbarlich walten, und die Urkraft ins Leben ſetzen, ſind die ſchaffende Natur in Gott, der Geiſt der Welt[2]), der dieſe durch ſeine Gnade erſchuf und erhält[3]), während jenes extramundane, ſchreckenerregende Numen als das unbegreifliche und unerforſchliche geglaubt ward, deſſen Name zu nennen ſchon eine Sünde ſei, ein Weſen der höchſten Myſterien[4]), die kein ſterblicher Menſch löſt; wie die Schrift ihn lehrt: „Ihn ſieht kein Menſch und bleibt am Leben.“ Die Gottheit, die in den von Menſchen erfaßten Werken ſich offenbart, iſt nur der menſchliche Begriff Gottes, was der Menſch von Gott erfaßt und ſchaut; es iſt der *λογος* oder die מימרא, das Gedachte oder Geſagte von Gott[5]), und dieſer Gottesbegriff wird wieder verſchieden gedacht, als *προσβυτατος*, den עתיק יומין, der der Ewigkeit oder ewigen Dauer, und wieder als *ενδιαθετος* „erzeugt“ und *προφορικος* „ſchöpferiſch“[6]), eine ähnliche Bezeichnung, wie der Begriff des Vaters und des Sohnes, רוחא דברא und רוח דאבא.[7]) Dieſer iſt zwar von Gott geſchaffen und dadurch verſchieden von ihm, aber doch das wahrhaft Göttliche, was der Menſch erfaſſen kann, und iſt darum eigentlich nur durch den Menſchen und des Menſchen wegen da.[8]) Dieſer Gottesbegriff iſt es, der die ſichtbare Welt leitet, und ſich in ihr offenbart; die Erſcheinungen ſind

---

[1]) De Vita Mosis III, 672. *Διττος γαρ ὁ λογος κ. τ. λ.*

[2]) Legis allegoriar. 43, g. *λογος προφορικος.* De Cherubim pag. 112.

[3]) Quod deter. pot. insidiatur 132, c. Quod mundus 339.

[4]) Liber de confusione linguarum 266, b. cf. De nomin. mutatione 809, a. *Πηγη δε της καθαρουτατης αὐγης θεος ἐστι. ὁρων γαρ ουδεν ᾳ ἑαυτοις εχομεν, ᾧ δυνησομεθα ἐκεινο καταισασθηναι.* cf. Quis heres divinarum sit 405, a.

[5]) Er beſitzt nach dieſem Begriffe die ſchönſte Geſtalt, damit die Frommen ihn zu ſchauen vermögen; nach den Clementinen.

[6]) Philo: De Cherubim 112.

[7]) Sohar Wajechi. Afg.

[8]) Philo: Quod Deus sit immutabilis 235. 236. cf. De sacrificiis Abelis et Caini.

die Mittel zur Darstellung des Göttlichen; sie sind theils Emanationen, in welchen sich der göttliche Inhalt ergießt, theils Symbole, in denen er sich ankündigt.[1]) Die einzelnen Kräfte sind dann personificirte Engel[2]), oder Boten des Gottesbegriffs, und die Welt ist das Haus desselben[3]), der Tempel, in dem der geschaffene Logos in seiner Reinheit und Klarheit dargestellt werden soll. Dazu trägt der Mensch nun einen großen Antheil bei; denn in ihm tritt ja der Gottesbegriff ins Dasein[4]), und sein Geist faßt das Göttliche, das sich offenbart; sein freier Wille schafft die Mittel zur Verwirklichung der Gottesidee. Je klarer nämlich der Geist schaut, je tiefer er in das Wesen der Dinge eindringt, je höher er die Erhabenheit Gottes ahnt, um so mehr ist der Gottesbegriff entfaltet, um so mehr ist des Göttlichen realisirt auf Erden. Der Mensch muß darum eifrig bemüht sein, ein wohlbegründetes wahres Wissen von Gott sich nach seiner Fassungskraft zu verschaffen, weil dieses dann der in der Welt wirkende Gott ist, den zu erkennen er verpflichtet ist. Die Weisheit ist sonach das Mittel der Vermehrung des Gottesbegriffes, und entsprechend den alexandrinischen Ansichten wurde sie darum hoch gefeiert. Schon im Buche der „Weisheit", nach dem Vorbilde der Schrift, tritt sie als eine hohe, selbstständige Gotteskraft auf, und bewährt sich als die relativ höchste Gewalt; sie wird als die Tochter Gottes[5]), oder die Mutter der Welt und des Gottesbegriffes gedacht.[6]) Sie wird aber, weil sie weiblich ist, als weiblich in dem Sinne erklärt, daß sie der menschlichen Befruchtung bedarf, und in sich nicht vollendet ist. Indessen wird sie in Beziehung auf die Welt und als das dem Menschen Alleinfaßliche, auch als vollendet gedacht, und tritt uns dann oft in

[1]) De somniis I, 586. De plantatione 216.

[2]) Liber de sacrificiis Abelis et Caini.

[3]) De somniis 460, c. De monarchia.

[4]) De somniis 463, f.

[5]) *Σοφιας δ'ονομα Βαιδουηλ ἐν χρησμοις ἀθεναι, τουτο δε μεταληφθεν, θυγατηρ θεου ἀποροσαγορενεται.* Liber de profugis.

[6]) *Πατερα μεν τον γενησαντα κοσμον, μητερα δε σοφιας.*

der Gestalt eines männlichen Logos entgegen.[1]) Die Weisheit begründet dann auch den Unterschied zwischen den Menschen. Der erste Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen, ist mehr die Idee, oder das Ideal des Menschen, das sich von dem wirklichen Menschen unterscheidet.[2]) Aber auch die wirklichen Menschen unterscheiden sich von einander, nach der vorherrschenden Ansicht dieser Richtung, je nachdem sie mehr oder minder bedacht wurden mit göttlichem Wissen, haben verschiedene Naturen, und nicht alle Geister sind theilhaftig der göttlichen Gnade[3]); denn nur die reinen Geister können die Weisheit erwerben, die Irrenden aber gelangen nicht zur Erkenntniß.[4]) Frömmigkeit und Enthaltsamkeit sind darum vor Allem erforderlich, um die Gottesweisheit zu erlangen. In der religiösen Befangenheit über die Verpflichtung zur Aufopferung lernte der Mensch allmälig sein Leben hassen, und hielt jeden Genuß verpönt. Er glaubte darum, sich dem Lebensgenuß entziehen zu müssen, und dem Vergänglichen und Irdischen zu entsagen. Keine Leidenschaft darf in ihm aufkommen, keine Aufregung ihn beherrschen. Die Selbstbeherrschung führt den geraden Weg[5]), und die Enthaltsamkeit stammt von Gott.[6]) Fasten gilt als die heiligste und vortrefflichste Vorbereitung für das Empfängniß des Göttlichen[7]), und Reinigung fördert seine Erhaltung.[8]) Die Seele wird zwar nur das Zelt genannt, in der die Sarah, d. i. die Tugend herrscht[9]); indessen liegt doch auch in ihr die Doppelkraft des Guten und des Bösen. Insofern das Böse vorherrscht, wird sie siebenfach afficirt, durch Gesicht, Gehör, Ge-

---

[1]) Liber de profugis 357, f.
[2]) Legis allegoriar. 43, b. c.
[3]) De migratione Abrahami 310, f.
[4]) De nomin. mutatione 833, f.
[5]) De agricultura 157, f.
[6]) Legis allegoriar. 44, c.
[7]) De vita Mosis 508, f. sq.
[8]) De confusione linguarum.
[9]) Quod det. pot. insid. 144, c.

ruch, Geschmack, Gefühl, (Berührung), Rede und Zeugung[1]), und ist eine irrationale Seele. Die rationale Seele dagegen hält die irrationalen Anregungen nieder[2]); sie äußert sich dreifach in Vernunft, Muth und Begehrungstrieb[3]), und hat somit ihre Grundlage auf Erden, ihr Haupt im Himmel.[4]) In der Seele liegen die Formen aller Dinge ihrer Potenz nach, und in dieser Beziehung ist sie nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen; in Begeisterung verbindet sie sich mit Gott, und erfaßt die höhere Weisheit[5]), denn der Geist Gottes ist in der Natur ausgegossen über die Gottbegeisterten.[6]) Der vollkommene Mensch fördert das Reich Gottes, bringt aber anderseits auch das Böse hervor, dessen Urheber er ist; denn der Mensch hat den freien Willen erhalten.[7]) Von Gott nämlich, der die Quelle des reinen Lichts ist, kann das Böse nicht kommen[8]); er ist nur der Urheber des Guten[9]), und darum ist auch der Mensch, in dem schon die Möglichkeit des Bösen geschaffen wurde, nicht von Gott selbst, sondern von den Engeln geschaffen worden.[10]) Das praktische Bewußtsein herrschte bei Aufstellung dieser Ansichten vor, und setzte sich über Untersuchungen und Fragen heidnischer Philosophen weg, wie etwa bei einem freien Willen, einer indifferenten Ursache doch eine That geschehen, oder wie die Kraft der Engel, die die Möglichkeit des Bösen schafft, von Gott ausgehen könne. Durch mystische Hypothesen und Versenken in das Gemüth wurden die Schwierigkeiten beseitigt. Gott wird als nur Ein-

---

[1]) Quod det. pot. insid 144, c.

[2]) L. l. 120, b.

[3]) Legis allegor. 62, g. Eine Auffassung, die an den platonischen Staat erinnert.

[4]) De somniis 456, b.

[5]) De Cherubim 143, b.

[6]) De Gigantibus 287.

[7]) Quod Deus sit immutabilis 234, c.

[8]) De nom. mutat. 809, a.

[9]) De profugis 361, a. cf. De Gigantibus l. l.

[10]) De Gigantibus a. a. St.

mal schöpferisch und handelnd gedacht[1]), und er bildete die Welt nach Ideen[2]), nach dem Ebenbilde Gottes, als der Idee aller Ideen.[3]) Die Urideen sind bei Gott, und die Materie füllt sie aus; diese ist darum nur ein Symbol für die Urideen, und schon durch den Hinzutritt der formlosen Materie erreicht sie es nie, die Idee ganz darzustellen. Auch der wirkliche Mensch ist darum nicht im Stande, die Uridee zu realisiren, aber darum bleibt er doch eine göttliche Pflanze auf Erden[4]), und sein Geist, sobald er sich der Wahrheit geweiht, dauert ewig.[5]) Diese letzte Ansicht soll nach Philo nicht in der Schrift ausgedrückt sein, denn er sagt nur[6]): „vielleicht ist die Ansicht über die Unsterblichkeit der Seele dadurch angedeutet.“ Von allen andern Ansichten dagegen herrschte die gläubige Ueberzeugung vor, dem ursprünglichen Glauben entsprungen, daß die Bibel sie andeute und lehre. Die Juden dieser Richtung unterschieden sich dadurch von andern Weisen, daß sie ihre Weisheit als eine göttliche betrachteten. Die Gottesweisheit war es, die einen Unterschied zwischen den Menschen begründete, und die nicht nur den Menschen vergeistigte und erhöhte, sondern selbst das Göttliche vermehrte und erweiterte; und der Mensch, der nur im Dienste des Göttlichen da ist, muß nun diesen Bemühungen zur Verwirklichung des Göttlichen mit Eifer obliegen. Daher dieser Eifer und diese Glut für Weisheit und Beschäftigung damit. Denn je erhabener der Mensch, je reiner sein Geist, um so näher steht er dem Urquell, um so mehr wird das Urgöttliche verwirklicht und wiedererzeugt. Die Charaktere nun, die in der Bibel erscheinen, und in eine directe Beziehung mit der Gottheit tra-

---

[1]) Legis allegoriar. 32, a. Eine Ansicht, die schon Cicero de divinatione erwähnt.

[2]) De nom. mut. 830, f.

[3]) De mundi opificio 4, b.

[4]) Quod det. pot. insid 132, c.

[5]) Quod sit immutab. 234, c.

[6]) De somniis 459, f. *Ισως τε και το περι αφθαρσιας ψυχης απαινιττεται δογμα δια τουτων.*

ten, mußten erhabener Natur sein, und ihr Wesen mußte ungetrübt eine reine Idee darstellen. Das Symbolisiren, das dieser Richtung eigen war, wurde auch innerhalb des jüdischen Glaubens angewendet, und die Religionsgeschichte wurde eine symbolische Darstellung der Verwirklichung bestimmter Ideen. Der Geist hielt sich gläubig sicher, die Gottesweisheit erfaßt zu haben, und die Wissenschaft gestaltete sich zwar nach der ursprünglichen Glaubensansicht eigenthümlich; die Weisheit wurde eine heilige und religiöse durch die Reinheit des jüdischen Glaubens, der sich wunderbar erhaben gegen den niedrigen Thierdienst auszeichnete, während sie nach andern herrschenden Ansichten nur als ein besonderer Vorzug des Menschen zu gelten schien; sie diente zur Förderung des Gottesprincips, während sie nach Andern nur zur Verherrlichung des Menschen diente; doch zog die Wissenschaft den Inhalt des Glaubens in ihr Gebiet hinein, und von ihr erst durchzogen und vergeistigt, konnte die Wahrheit des Glaubens vermittelt und anerkannt werden. Der Inhalt des Glaubens im Einzelnen mußte sich erst als Idee ausweisen, und mußte mit fremden Ansichten in Uebereinstimmung gebracht werden, was natürlich nicht anders, als durch eine fremdartige Deutung geschehen konnte, und zwar im Geiste der damaligen Richtung, durch Symbolisiren. Den edlern Geistern, die durch Werke der Frömmigkeit und höhern Eingebung sich hervorthaten, wurde die Ermittelung und Deutung des Symbols zugetraut, den gewöhnlichen aber versagt. Die Weisheit erfüllt die Seele mit heiliger Ehrfurcht, und nur durch Gott erreicht man sie; denn erhaben und Gottvoll ist ihr Ziel.[1]) Der Religionsinhalt ward also geistig-wissenschaftlich als ein Symbol der Gotteskraft und ihres Daseins vermittelt, und die heilige Schrift stellt dasselbe in Bildern dar.

§. 38.

Es haben sich viele Geister in Aegypten dieser Richtung

[1]) Ἐυσεβεια τε και δσιοτης ἀγαθα ἀλλα ουκ ανευ θεραπειας θεου τυχειν αὐτων δυναμεθα. De sacrificiis.

und dieser Auffassung zugewendet, aber sie alle gerieth von dem hervorragenden Geiste Philo's verdunkelt, in Vergessenheit. Doch erwähnt dieser selbst gelegentlich die Meinungen Anderer, bald widerlegend, bald bestätigend, die sich alle in derselben Richtung bewegen, und in Beziehung auf den Geist der Auffassung der Schrift, nicht von den seinigen unterscheiden, und ein Tractat unter seinen Werken, περι κοσμου „über die Welt", rührt wirklich von fremder Hand her, und gehört einem andern an. Philo Judäus aus Alexandrien lebte um das zwanzigste Jahr vor der jetzigen Zeitrechnung, und begleitete im zweiundvierzigsten nach derselben eine Gesandschaft der alexandrinischen Juden an den Kaiser Claudius. Er war ein tüchtiger Geist und sehr beredt; doch ist sein Stil nicht concis, und ist die Ideenverbindung nicht logisch streng. Er beschäftigte sich fleißig mit der in Alexandrien herrschenden Philosophie, oder eigentlich, philosophischen Anschauungsweise, sammelte und studirte die Arbeiten der vor ihm lebenden Juden, und wendete ihre Ansichten bei seinen Leistungen an. Er behandelte nämlich einzelne Stücke der biblischen Geschichte und Gesetzgebung des Pentateuchs in selbstständigen Aufsätzen, die jeder für sich eine bestimmte Idee besprechen, zu deren Auseinandersetzung er aber Aehnliches mit hineinziehet und behandelt. Die einzelnen Abhandlungen verfolgen nicht den Faden der biblischen Anordnung, und die später beliebte Aneinanderreihung der einzelnen Aufsätze kann die fehlende Aufeinanderfolge nicht ersetzen; es zeigt sich vielmehr bald ein Ausfall in der Reihefolge, bald ist eine der andern vorgegriffen. Auch spricht deutlich der Ton, daß die verschiedenen Arbeiten nicht in einer Absicht hintereinander gearbeitet wurden, vielmehr scheint der Verfasser zu verschiedenen Zeiten verschiedene Themata bearbeitet zu haben, je nachdem sie ihm gerade zusagten und gefielen; und daher entspringt der abweichende Ton und die Ausdrucksweise, ja oft eine verschiedene Auffassung desselben Gegenstandes, weil zwischen den einzelnen Bearbeitungen oft ein großer Zeitraum gelegen haben mag, und bei einer vorherrschenden Gemüthsstimmung die Auffassung leicht sich modificiren kann. Es ist

darum gar kein Grund vorhanden, die einzelnen Abhandlungen verschiedenen Verfassern beizulegen, da sie vielmehr nachweislich sehr gut von Einem Autor herstammen können, und die Versuche der neuesten Zeit, in den Werken Philo's mehrere Hände nachzuweisen, bewähren sich in keiner Art. Die Widersprüche, die mit der größten Oberflächlichkeit zusammengestellt wurden, sind zum Theil gar nicht nachgewiesen, zum Theil lösen sie sich in der Beweglichkeit der Philonischen Dialektik sehr leicht auf. Der Widerspruch in Betreff der Anordnung im Kriegsdienst (De fortitudine 571, e cf. De agricultura 165 a. b. c.) wird aus den Gründen der Abhandlung leicht erklärlich; hier will er die Nothwendigkeit der Allegorie, dort die Trefflichkeit der Anordnung darthun. So wird dasselbe in der einen Abhandlung getadelt, in der andern gerühmt. Ein Verfahren, das bei dieser Richtung und dialektischen Vielseitigkeit leicht vorkommen kann. Man vergleiche Vita Mosis und De Cherubim a. v. a. St. Eben so läßt sich aber auch die Ungleichheit der Ausdrucksweise erklären, so daß durchaus keine Veranlassung für die Annahme mehrerer Verfasser vorliegt. Es ist ferner eben so wenig begründet, daß der Verfasser einer jüngern Zeit angehört; den Opferdienst in Palästina übergeht er darum in dem Buche De exsecratione, weil er ihm, da er dem ägyptischen Cultus zugethan war, nicht hold sein konnte; denn zwischen den beiden Tempeln in Jerusalem und in Aegypten herrschte bekanntlich eine große Rivalität; daß Josephus aber seiner Arbeiten nicht erwähnt, hat, abgesehen davon, daß Josephus für die Erwähnung dieser Gegenstände keinen geeigneten Ort fand, wohl darin den Grund, daß Josephus das Deutungsverfahren und Allegorisiren, bei dem die Objectivität der Geschichte gefährdet war, als Geschichtsforscher nicht billigen konnte, und vermuthlich die Richtung abhorrescirte. Was nun das Buch legatio ad Cajum betrifft, so berührt dasselbe nicht den Kreis unserer Arbeit, weshalb wir über den muthmaßlichen Verfasser hier nicht abhandeln mögen. Es ist indessen als sicher zu betrachten, daß jene Abhandlungen, die die Schrift zum Vorwurf haben, von Einem Verfasser herrüh-

ren können, und da gegen die geſchichtliche Tradition keine Bedenken vorliegen, nach der Ueberlieferung, wohl von Philo. Spuren dieſer philoſophiſchen Anſicht finden ſich ſchon in den Apokryphen der heiligen Schrift vor, und ſie hat ſelbſt in Paläſtina bei Entſtehung der chriſtlichen Ideen mit eingewirkt, ja ſelbſt die hagadiſche Literatur trägt an Stellen deutlich die Spuren ihrer Einwirkung. Durch Hinzutritt verwandter Ideen hat dieſe Anſicht ſich ſtark modificirt, ehe ſie zur Gnoſis ausartete. Doch ſind die Differenzpunkte dem Gegenſtande unſerer Arbeit gegenüber ſo unbedeutend, daß wir keine Veranlaſſung finden, ſie beſonders hervorzuheben. Bei unſerer Arbeit halten wir ein für alle Mal an Philo, an den Repräſentanten der Geiſtesrichtung in Aegypten, oder der wiſſenſchaftlichen philoſophiſchen Hagadah, ohne auf die Modificationen innerhalb derſelben beſonders zu achten. Wir werden jedoch bei der überſichtlichen Darſtellung der chriſtlichen Gnoſis die vorzüglichſten Abweichungen von der alexandriniſchen Schule kurz berühren.

§. 39.

Wie nun dieſe Geiſtesrichtung ihre vielen Anhänger unter den bevorzugten Geiſtern zählte, ſo konnte es auch nicht fehlen, daß viele aus dem Volke aus Religion ſich derſelben anſchloſſen, die die Erforſchung der geiſtigen Reſultate den Gelehrten überließen, für ſich aber die reſultirenden ethiſchen Principien im Leben auszuüben ſuchten. Die ägyptiſche Weisheit ſetzte die Enthaltſamkeit und die Aufopferung des Leibes als ein Ideal hin, und ſo bemühte man ſich auch die Enthaltſamkeit zu beobachten, und das Fleiſch zu tödten. Die geheimnißvollen, pythagoräiſchen Grundſätze, die ausgeübt wurden, verliehen dem Leben einen Heiligenſchein, und es imponirte ſo auch allen Uneingeweihten. Die Volksmeinung begünſtigte und pries dieſe Enthaltſamkeit und Keuſchheit, und dieſe Stimmung veranlaßte aus Ehrgeiz anderſeits viele, ſich ſolch heiligem Leben zu weihen. Der Genuß wurde verboten, und in Kaſteiungen ſollte das Irdiſchmenſchliche zum Opfer fallen. Stete Beſchäftigung mit der Weisheit ſollte das Leben

ausfüllen, und wenngleich dieses von den minder eingeweihten Jüngern nicht erstrebt wurde, so hielt man sie doch im Besitze der wunderbaren Weisheit; eine Meinung, die durch ihr geheimnißvolles Wesen besonders begünstigt wurde. Man hielt sie von Gott begeistert, weshalb ihnen auch die Benennung Theopneusten gegeben wurde; sie lebten vorzüglich nach pythagoräischen Lehren und den Grundsätzen der Weisheit, besonders der platonischen, die sie mit den Ideen von der Sündhaftigkeit des Geistes und der Enthaltsamkeit vom Genusse in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Diese ethischen Grundsätze waren aber den Ansichten im Judenthume entgegengesetzt, die Lehren und Ceremonien ihm fremd, darum stand solches Leben auch in keiner directen Verbindung mit dem jüdischen, und übte unmittelbar auch keinen Einfluß auf die Auffassung der Schrift.

Nach dem Geiste dieser Theopneusten begannen aber auch bald Juden zu leben; sie brachten in veränderter Gestalt die jüdischen Ceremonien mit in Ausübung, stifteten dadurch einen neuen Bund, und wirkten darum bedeutend auf das Volksleben, und hierdurch auf die wissenschaftliche Auffassung der Religion ein. Es war dies die Secte der Therapeuten, zu der vorzugsweise Juden gehörten, und die unweit Alexandriens an einem gemeinschaftlichen Orte lebten. Philo rühmt sie sehr [1]), und malt ihre Sitten und Ansichten mit schönen Farben, da ihr Leben praktisch seine theoretischen Ansichten ausführte. Ihr Name deutet darauf hin, daß sie sich als Priester Gottes betrachteten, weshalb sie sich „Diener" nannten; ob sie aber wirklich mit den Tempelpriestern in Aegypten in Verbindung standen, und sich in ihrem beschaulichen Leben zum Tempeldienst, im Falle seiner Herstellung, vorbereiteten, ist nicht zu ermitteln, und muß als Hypothese dahingestellt bleiben. Es ist aber sicher, daß sie sich mit der Heilkunde sowohl des Leibes als der Seele beschäftigten; wie überhaupt die Priester im Orient dem Arzneiwissenschaften oblagen. Und mag auch

[1]) De vita contemplativa 688, b. 698, c.

die secundäre Bedeutung des Heilens in ihren Namen hineingetragen worden sein; den Philo gerade mit Emphase daraus herleiten will. Sie lebten zusammen, und ihr Besitz war gemeinschaftlich; über ihre andern Ceremonien lassen wir Philo selbst sprechen [1]): „Die Wohnungen, sagt er, sind einfach, nur gegen Kälte und Unwetter schützend, nicht zusammenhängend wie in den Städten; weil ihnen, den die Beschaulichkeit Liebenden, Bequemlichkeit nicht zusagt; aber auch nicht weit von einander, weil sie die Gesellschaft (untereinander) lieben. Einige haben heilige Häuser, welche sie Zellen nennen, in denen sie mit den Mysterien eines einsiedlerischen, heiligen Lebens sich beschäftigen; Speise und Trank darf dort nicht hineingebracht werden, auch nicht etwas anderes, als das Gesetz, die Weissagungen der Propheten und heilige Hymnen. Sie denken stets an Gott, und beschäftigen sich selbst im Schlafe mit ihm, da ihnen im Traume die Bilder göttlicher Schönheit erscheinen. Aus dem Traume deuten sie sich darum die vorzüglichsten Ansichten der heiligen Philosophie. Täglich betet man zweimal, einmal Morgens und einmal Abends, mit dem Gesichte nach Morgen gewendet, und die Zwischenzeit wird dem Nachdenken geweihet. In ihrer Beschäftigung mit der heiligen Schrift beachteten sie die von ihren Vordern überlieferte Philosophie durch Untersuchung ihrer Allegorien; denn sie besitzen viele Monumente, die die Gründer überlieferten; und sie studirten nicht nur diese, sondern sangen auch Hymnen. Auf diese Weise verlebten sie, jeder für sich beschäftigt, sechs Tage in der Woche, ohne aus ihren Wohnungen zu gehen; am siebenten war eine allgemeine Zusammenkunft, in der sie nach dem Alter saßen, mit geziemendem Anstand, die Hände unter dem Mantel haltend, die rechte zwischen Brust und Bart, die linke an der Seite. Der Aelteste und der Gelehrteste hielt dann einen Vortrag, und unterwies mit ruhiger Stimme die Zuhörer. Schweigend hörten diese zu, und nickten ihm mit Mienen Beifall. Die Zelle der Zusammenkunft für

[1]) De vita contemplativa 690, c. sq.

den siebenten Tag war durch einen Wall befestigt, und die Versammlung der Männer war getrennt von der der Frauen. Mäßigkeit war die Grundlage ihrer Tugenden, und Niemand durfte Speise oder Trank zu sich nehmen vor Untergang der Sonne. Manche von ihnen fasteten sogar drei Tage, und es fehlte selbst nicht an solchen, die das Doppelte dieser Zeit ausdauerten, und erst am sechsten Tage sich an Speise labten, während dieser Tage aber sich nur an geheiligter Beschäftigung ergötzten. Der siebente Tag wurde mit Auszeichnung begangen, um sich für die geistige Mühe zu erholen. Auch beim Mahle waren sie einfach, sie aßen nur, um nicht zu hungern, und tranken, um nicht zu dursten, und mieden die Sättigkeit, als dem Geist und Körper lästig. Eben so waren sie in ihrer Kleidung mäßig. Dagegen herrschte bei ihren Gelagen große Heiterkeit." [1]) „Niemand ist bei ihnen Sclave, und jeder verrichtet freiwillig seine Dienste, zuvorkommend mit freundlichem Wesen." [2]) „Die Erzählungen der heiligen Schrift sind ihnen Allegorien, denn sie glauben, daß die ganze heilige Schrift Aehnlichkeit habe mit einem lebenden Wesen, da die Lehren dem Körper gleichen, der dunkle Sinn aber, unter dem Schleier der Worte verborgen, dem Geiste; in den Worten betrachtet sich die rationale Seele wie in einem Spiegel, ermittelt aus ihnen eine wunderbare Schönheit, und schafft eine glänzende Einsicht. Und nach solcher Auslegung der heiligen Schrift wird beim Aufhören eine Hymne für Gott gesungen." Im Uebrigen haben sie sehr viele Gebräuche offenbar mit den Juden gemein, darunter die Feier des Auszuges aus Aegypten [3]), die aber von Philo nicht erwähnt werden, wahrscheinlich weil er ihre Ausübung voraussetzt; sie scheinen sie indessen nicht mit pharisäischer Strenge beobachtet zu haben. Aus den angeführten Ceremonien geht aber auch hervor, daß sie viele beobachteten, die die Juden nicht kannten, und die auf einen geheimen

[1]) L. c. 696, e.
[2]) L. c. 697, a.
[3]) L. c. 697, f. g.

Orden hinbeuten. So ſollen ſie unter andern ſich auch der animaliſchen Speiſen enthalten, und vieles, das zum Schutze der Keuſchheit diente, beobachtet haben. Keuſchheit nämlich und Enthaltſamkeit werden an ihnen vorzugsweiſe gerühmt. Dieſe Secte war es, die das jüdiſche Leben in Aegypten feſthielt, und auf die Auffaſſung zurückwirkte. Fremde Elemente waren in ihr in dem Maße vorherrſchend, daß das jüdiſche Leben und der jüdiſche Geiſt nur eine untergeordnete Stelle einnahmen; um mit dem gelehrten und offenbarten Worte die Anſichten in Uebereinſtimmung zu bringen, mußte man zu Deutungen die Zuflucht nehmen, und die Schrift wurde zu einer Allegorie.

§. 40.

Entgegengeſetzt der Richtung in Aegypten war die der andern Provinzen, namentlich die Vorder-Aſiens, allwo die meiſten Juden wohnten. Hier war das jüdiſche Leben noch vorherrſchend; es wurde noch dieſelbe, oder doch eine ähnliche Sprache geſprochen; die alten Ideen lebten in den Lauten noch fort; Geſetze und Gebräuche hatten ſich daſelbſt fortgepflanzt, und im Volke inveterirt. Sie hatten den alten Geiſt feſtgehalten, und ſo erhielt und befeſtigte ſich auch die alte Glaubensanſicht. Sitte und Satzung haben ſich durch die Dauer und Ausübung immer mehr befeſtigt, und wurden geheiligt. Sie ſtanden mit den alten Inſtitutionen, nicht wie in Aegypten, wo die neue Cultus-Einführung eine Abweichung bekundete, in Widerſpruch, der durch die vergeiſtigende Auffaſſung erſt überwunden werden mußte; die Ideen waren auch nicht wie bei den Alexandrinern, bei denen die fremde Sprache ſchon neue Begriffe ſchuf, die mit dem Judenthum erſt in Einklang gebracht werden mußten, mit den alten wenig verwandt; ſie ergaben ſich vielmehr als eine unmittelbare Fortſetzung des Moſaismus. Mag auch immerhin das Leben ſich durch die ſocialen und politiſchen Veränderungen modificirt haben, die Modificationen waren immer nur ſolcher Art, daß die gläubige Auffaſſung in ihnen nichts anderes ſah, als die ge-

wissenhafte und pünctliche Ausführung der mosaischen Anordnungen. Damit mußte nun aber auch der Geist derselben festgehalten werden, und die Bibel galt als die Richtschnur, nach der gehandelt, und nach der gedacht werden sollte. Sie gab Auskunft, und aus ihr holte man sich Rath und Aufschluß. Es war also hier das Leben abgeschlossen; das den Geist durchdringende Element, Glauben und Hingebung an die alte Form, nicht sowohl eine Durchdringung und Bewahrheitung der Tradition, als ein Anschließen an dieselbe. In der Constellation der hagadischen Zeit trat aber das Judenthum durch die Zerstörung des Tempels und die politische Auflösung mit dem Heidenthum in Berührung, und dessen Lehren und Wahrheiten drangen unaufhaltsam ein, und forderten Aufnahme. Wenn es früher aus dem Heidenthume sich loslöste, ein eigenes Dasein begründete, und um seiner Existenz willen ringen mußte, so hatte es jetzt im Rechte seiner Existenz nicht mehr für die eigene, sondern für die weltbürgerliche Existenz zu streiten, mußte jetzt sich nicht in Isolirung, sondern in dem Zusammentreffen behaupten, und nur, wenn dies nicht gelang, eine neue, gewaltsame Trennung hervorbringen. Dreifaches konnte in dieser neuen Epoche des Judenthums nur geschehen, und dreifaches ist geschehen, und hat seine Spuren in verschiedenen Secten hinterlassen. Das Judenthum nämlich mußte in diesem Zusammentreffen entweder den Kampf mit dem Heidenthume meiden, oder ihn aufnehmen, und bei aufgenommenem Kampf entweder den Feind unterjochen, oder ihm unterliegen. Bei dem Anschließen jedoch und bei dem Vermeiden jeglichen Kampfes war es oft nicht möglich, Alles zurückzuweisen, manche Ideen flüchteten sich hinein, und konnten nicht ausgewiesen werden. In solchem Falle nun wurden die Eindringlinge judäisirt, und mußten sich dem jüdischen Geiste fügen. Dreifach mußten auch die Resultate sein, halten wir den Standpunkt nicht des Kampfes, sondern der Wirkung fest. Die Wissenschaft nämlich gewann entweder im Judenthum keinen Anklang, und diente höchstens dazu, den religiösen Boden zu befruchten; sie beschwängerte manche Idee, rief auch manche hervor, und

brachte Licht und Ordnung; sie blieb aber nur Magd des Glaubens, die in die höhern Kreise gar nicht zugelassen wird. Oder sie vereinigte sich mit dem Glauben, und setzte als Product der Vereinigung einen neuen Gehalt, indem sie den Widerspruch in eine neue Schöpfung auflöste, und als die Lösung sich aufrieb, die neue Schöpfung als eine Erfüllung oder Ergänzung des ursprünglichen Inhalts darstellte, der jetzt erst zu einer Vollendung gelangte; die Wissenschaft schien so zugelassen und aufgenommen worden zu sein, aber sie überwand dann ihren Sieger. Oder endlich die Wissenschaft blieb im vollen Widerspruch, und da der Glaube in der Hauptsache zu mächtig ist, um ganz verdrängt zu werden, so äußerte sich die Macht des Gedankens, der unaufhaltsam eindrang, und nicht abzuwehren war, in einem Einzelkampf, der bald auf Hauptansichten, bald aber nur auf Nebenansichten gerichtet war, welche er auch siegreich bekämpfte, sobald diese im Glauben keinen festen Boden fanden. Mit andern Worten, ohne eines Bildes sich zu bedienen: das Wissen ging entweder im Glauben ganz auf, und wurde in ihm aufgelöst, so daß es ein Glaubenselement wurde, oder es widerstritt fortdauernd, und suchte seinerseits diesen zu vernichten, oder endlich es suchte sich mit diesem zu vermitteln, und schuf sich eine neue Gestaltung. Diese dreifache Bewegung des Geistes tritt uns wirklich in drei verschiedenen Secten entgegen, von denen jede ihre Anhänger hatte, nämlich: in der pharisäischen, saduzäischen und essäischen Secte. Der Inhalt des Glaubens ist aber im Orient nur Bild, Satzung und Sitte, da Ideen in Worten nicht festgehalten werden, und sich bei dem Mangel an verständiger Ausbildung und bei der Volubilität des Geistes mannigfach ändern, so daß ein Dogma nicht aufgestellt werden konnte. Der Inhalt des Wissens ist wieder nur ein eclektisches Gemisch von Ideen, theils aus dem platonischen Phantasiereich und seinen philosophischen Dichtungen, theils aus pythagoräischen Zahlenverhältnissen und mysteriösen Bestimmungen, beide von neuplatonischen Ansichten überhaucht und modificirt. Selbstständige und consequent durchgeführte Systeme konnten aus

Mangel an Durchdringung des Stoffes nicht aufkommen; einzelne Ideen waren es nur, die eindrangen, und darum tragen sie oft den Schein des Widerspruchs mit einander in sich. Haben nun diese drei Secten auch ihre characteristischen Eigenthümlichkeiten, wie wir sie dargestellt, so müssen wir doch das hinzufügen, daß sie nicht immer in ihrer strengen Geschiedenheit selbstständig sich zeigten.

§. 41.

In der pharisäischen Ansicht bemühte man sich, beim Conflicte des Judenthums mit den Ansichten der Zeit, jenes so viel als möglich ungemischt und ungetrübt zu erhalten; wenn im Mosaismus das Streben nicht zu verkennen ist, das jüdische Volk von dem heidnischen ausscheiden und heraustreten zu lassen, namentlich in sichtbarer Volksthümlichkeit, so war die Aufgabe dieser Richtung, diese Sonderung in und trotz der neuen Bewegung fortbestehen zu lassen, und zwar beim Mangel politischer Selbstständigkeit, in einer geistigen Trennung. Es wurden darum neue Institutionen geschaffen, und manche Einrichtungen getroffen, um Israel aus dem heidnischen Treiben zu reißen, und von demselben fern zu halten. Man bemühte sich auch bis zur Aengstlichkeit, alles Ueberkommene und Ueberlieferte zu bewahren, und jede mögliche Lehre aufrecht zu erhalten. So wurden die Anordnungen der heiligen Schrift mit frommem Eifer ausgelegt, und mit dem Usus in Uebereinstimmung gebracht. Diese Auslegungsversuche haben wir des Weitern im ersten Theile, „der halachischen Exegese" bearbeitet. Die Gebräuche wurden aber alle in dem frommen Glauben einer nothwendigen Verpflichtung des Gesetzes geübt, ohne jede andere Reflexion; die Lehren der Schrift wurden in gläubiger Hingebung aufgenommen, ohne jede Untersuchung. Man suchte sich zu belehren, aber nur aus der Schrift; mannigfach war der Sinn, und oft unerforschlich, aber doch stand Alles darin, dessen man bedurfte. Was aber nicht in der Bibel stand, das war verpönt. Es hat sich kurz nach Anfertigung der letzten Schriften der Bibel der Canon durch

sich selbst und durch sein Ansehen abgeschlossen [1]); Bücher, die nicht Aufnahme fanden, nannte man, vielleicht nach dem Vorbilde einer exoterischen und esoterischen Weisheit, חיצונים „die Aeußeren," als nicht zum Canon gehörige Schriften. Diese wurden nun bald von den Pharisäern verpönt und als verderblich bezeichnet; es wurde ein hartes Urtheil über sie ausgesprochen, nämlich: „daß, wer die äußeren Schriften liest, keinen Antheil habe an dereinstigem Leben." [2]) Man wollte alles Fremde ganz ausschließen, oder sich von dem Fremden absondern, weshalb denn auch der Name פרושים „Abgesonderte" dieser Secte beigelegt wurde. Es bedurfte mannigfacher Deutungen, um es in der Schrift nachzuweisen, daß das Studium mancher Wissenschaften in griechischer Sprache nicht verboten sei, und man erhob solche Wissenschaften selbst zur wahren Weisheit [3]), mindestens zu einer Peripherie [4]), die die Weisheit und Wahrheit genau begrenzen und umfassen sollte. Diese Secte hatte darum das Nationale hervorgekehrt, und einen Abscheu gegen alles Fremde eingeflößt; das Nationale, das als Träger der Gottesidee galt, wurde auch gefördert, und das Fremde, das in dem heidnischen Elemente wucherte, siegreich verdrängt. Das Volk, das jede Veränderung, namentlich in religiöser Beziehung fürchtet, und darum für das Eigene und gegen das Fremde eingenommen ist, hielt es mit dieser Secte, und sie ward also die Vertreterin einer sogenannten Orthodoxie. Sie mußte ihre Ansichten darum auch so practisch als möglich [5]), und eng der Bibel angeschlossen halten. Ueber das Wesen Gottes und seine Wirkungen herrschten unbestimmte und mannigfaltige Ansichten; eben so über die menschliche Seele und die Idee des Guten; doch entsprangen sie alle

[1]) Vergl. „Ueber den Canon", Orient 1842, Nr. 12. u. folg.

[2]) Sanhedrin 10, 1. Mischnah.

[3]) B. Meziah 85, a. b.

[4]) Aboth 4, fin.

[5]) So wurden selbst philosophische Erklärungen: Warum die Schrift gerade Israel gegeben wurde, und wie Israel sich verhalte zur Welt ꝛc. ꝛc., auf eine ganz practische Weise dargestellt.

einem practischen Bewußtsein[1]), und waren darum nicht mit wissenschaftlicher Consequenz ausgesprochen. Josephus meint: die Pharisäer ständen am nächsten in ihren Ansichten den Stoikern[2]); aber wohl nur wegen ihrer stoischen Tugenden, nicht wegen ihrer Gesinnung; denn die Pharisäer glaubten an Fortdauer der Seele, an Lohn und Strafe, die dereinst zu erwarten[3]); Ansichten, die dem Stoicismus fremd sind. Ihr Grundprincip war vielmehr Religion, der Inhalt derselben die Lehre des Mosaismus, und ihre Tendenz, diese ungetrübt zu erhalten. Trotz ihrer Anstrengungen aber drangen doch Ansichten ein, und setzten sich in einem Autoritätsglauben fest. Nicht nur aus einigen, sondern fast aus allen Systemen, sowohl in practischer als in theoretischer Beziehung, wurden Ideen aufgenommen und ins Judenthum übertragen. Aber sie behielten nicht ihre ursprüngliche Bedeutung, und wurden nicht nach ihrem ganzen Gehalt aufgefaßt, sondern herausgerissen aus dem Zusammenhang, in einer positiven Form dargestellt, und mußten so im Judenthume sich erst wieder judäisiren, eine dem jüdischen Geiste zusagende Form annehmen, und in der Bibel sich ausweisen. Zuweilen wurden sie nach der Bibel modificirt, theils durch den Geist, theils durch eine zufällige Form, oder die Schrift erzeugte gar nach Anleitung gewisser Ansichten und Deutungen neue Ideen. Es ist darum trotz dieser Absperrung eine große Fülle von Ideen in dieser Secte anzutreffen, die dazu sehr mannigfach waren. In Aegypten war eine wissenschaftliche Consequenz und Durchbildung, eine bestimmte Wahrheit, die symbolisirt wurde; hier hingegen war eine gläubige Voraussetzung, die in verschiedenen Ansichten sich herausstellte, die aber in der Schrift ausgeprägt war. Die Religion blieb die Grundlage, und die neuen An-

[1]) *Οἱ μεν ουν Φαρισαιοι λεγουσι τινα δε και ου παντα της ειμαρμενης ειναι εργον, τινα δ' εφ αὐτοις ὑπαρχειν.* Joseph. Antiquit. L. XIII. C. 5, §. 9.

[2]) Josephi vita §. 2. *ἡ παραπλησιος ἐχει τῃ παῤ Ελλησιν Στωικῃ λεγομενῃ.*

[3]) Jos. Antiquit. XVIII. C. 1, §. 3.

sichten befruchteten nur ihren Inhalt. Die Leistungen dieser Secte sind in den Talmudim und Midraschim [1]), und in einem Theile der Paraphrasen niedergelegt.

§. 42.

Es hatten sich somit eben so wohl aus den Ansichten der Philosophen, wie aus denen des gemeinen Volkslebens bestimmt ausgesprochene Sentenzen in ihren Ideenkreis gedrängt, und sie wurden willig aufgenommen, sobald sie in der Bibel eine hinlängliche Begründung fanden, oder sobald sie an sich zusagten, und in der Schrift angedeutet erschienen. So treffen wir selbst grobsinnliche heidnische Volksansichten über die Gottheiten, weil sie mit einer Autorität verbreitet waren, auf den Gott übertragen, der dem Menschen in der Schrift erscheint. Es wird nach Anleitung der Schrift von einer rechten und linken Seite Gottes gesprochen [2]), von anthropopathischen Eigenthümlichkeiten, als dem Zorne Gottes, der jeden Tag aufsteigt, aber nur einen Augenblick dauert [3]), dem Brüllen und Seufzen Gottes [4]), seiner Reue und Beruhigung [5]), und seiner Lustigkeit. [6]) Er soll sich in Kleider hüllen [7]), kampfgerüstet einherschreiten, sich umhüllend beten, die Gestalt eines Greises annehmen, und die Gebetriemen, als Symbol der Selbstbestimmung für einen bestimmten Zweck anlegen. Er sitzt zu Gericht, straft und spricht Urtheil nach menschlicher Ansicht, und will oft dabei die Geheimnisse der Menschen nicht wissen.

---

[1]) Im Talmud selbst wird über Pharisäer gespottet, was darthut, daß dieser Name nur von den Gegnern ihnen beigelegt wurde, sie selbst betrachteten sich blos als „Gläubige." cf. עוקצי Sota 22, a. b. Kethuboth 62. An andern Stellen jedoch wird חסידות wieder gerühmt. cf. Abodah Sarah 20, b. Sota 34, a.

[2]) Joma 23, a. b. u. v. St.

[3]) Berachoth 7, b. Abodah Sarah 4, b.

[4]) Berachoth 3, a. Sanhedrin 87, a.

[5]) Sanhedrin 103.

[6]) L. c. 39, a.

[7]) R. Hasch. 34, a. I., 126. עין יעקב

Er beschäftigt sich mit der Schrift, disputirt mit den Engeln, und zieht dabei die Weisheit der Menschen zu Rathe.[1]) Gott leitet zwar die Welt, er mischt aber doch nicht sich mit dem Irdischen, und das Irdische ist von ihm geschieden[2]); er hat seine Engel, die für verschiedene Arbeiten sind, und ein jeder hat seine Function.[3]) Es giebt bestimmte Sterne, die über das Geschick der Menschen entscheiden[4]), selbst darüber, ob der Mensch weise werden soll[5]), und nur Israel wird nach Ansicht Einiger unter unmittelbare Aufsicht Gottes gestellt, als das Volk, in dem das Göttliche wohnt, mit dem das Göttliche auch in unmittelbare Berührung kommen kann. Es waltet auch eine bestimmte Nothwendigkeit, die bald als Natur oder Chronos gedacht wird[6]), bald als Vorsehung[7]), und doch kann der Mensch diese durch Gebet bändigen und modificiren. In eben solch sinnlicher Auffassung werden auch gute und böse Gewalten gedacht; doch ist in Gott das Maaß des Guten größer, als das des Bösen.[8]) Gott selbst aber hat sich vorbehalten, über Leben, Nachkommenschaft, und Nahrung zu entscheiden[9]); den Schlüssel dazu hat er keinem Engel anvertraut; nur dem Menschen Elias wurde er zu Zeiten übergeben, da dieser auf Erden die Wesenheit Gottes allein repräsentiren kann. Kinder, Leben und Nahrung, mit andern Worten, das Schicksal des Menschen über Person, Familie und Verhältnisse, hängen nur vom Schicksal ab, nicht vom Verdienste, heißt es an einer andern Stelle.[10]) Ob Gott die Zukunft wissen will, darüber wird unter den Gelehrten selbst gestritten.[11]) Das Böse wird

---

[1]) Gittin 6, b.
[2]) Succah 5, a. משלם לא ירדה
[3]) Ihre Namen waren schon früh bekannt. J. Rosch Haschanah 14.
[4]) Pesachim 54, a. b.
[5]) Schabbath 156, a.
[6]) עין משפט Sanhedrin 102, a.
[7]) אין אדם נוקף Chulin 3, b.
[8]) Schabbath 96, b.
[9]) Taanith 2, b.
[10]) Moed Katan 87, a.
[11]) ואין הקביה רואה תעלה Jerusch. Ein Jakob I. Taanith.

als unreiner Geist dargestellt [1]), und als Gott belästigend, kämpfend mit ihm geglaubt: „es drückt die Füße der Allmacht;“ Ansichten, die in sinnlicher Art denen des Plotin [2]), und denen des Persers Manes entsprechen, oder doch an sie erinnern. Namentlich befinden sich solche unreinen Geister oder Gewalten, שדים, an abgelegenen, unreinen Stellen, in Einöden; aber auch da, wo das Gute befördert wird, um es zu stören, oder ihm mindestens Schaden zuzufügen. „Das Gedränge in den Schulen rührt von ihnen her, eben so die zerrissenen Kleider der Weisen,“ da diese nicht arbeiten, die Kleider also auf keine andere Weise, als durch ihre Bosheit zerrissen werden konnten. [3]) Eben so sinnlich war der Glaube an eine Fortdauer der Seele, und erinnert an heidnische Begriffe; der Engel des Schweigens empfängt die abgeschiedenen Seelen, und der Todesengel wird voller Augen gedacht, was an Cerberus, den vielköpfigen Drachen erinnert. Und endlich wird eben so sinnlich die biblische und zugleich auch gnostische Ansicht der Auferstehung aufgefaßt: die Todten sollen sich in unterirdischen Höhlen bis in das gelobte Land wälzen [4]), und ein Knochen Lus übrig bleiben, an dem der Wiederaufbau des Leibes beginnt. Man stehet in Gestalt, Form und Farbe auf, ja selbst das Kleid, das mit dem Menschen in die Gruft hineingelegt wird, ersteht mit ihm. [5]) Der Ort aber wird als ein sinnliches Elysium gedacht, in dem Alles ohne Mühe fertig wird, und ohne Vorbereitung gedeihet. Alle diese Ansichten, die aus dem rohen sinnlichen Heidenthum in das Judenthum hineingetragen wurden, zu denen die orientalisch bildliche Sprache höchstens Analogien bieten konnte, entsprangen dem Mangel

---

[1]) Sanhedrin 65, a. b.

[2]) Man vergleiche Enneaden περι εκμαρμενης edit. Orelli, 1824, p. 14, 15 sq.

[3]) Berachoth 6, a. b. כלה ist σχολη schola mit ausgelassenem s, ebenso רישי כלא; eine andere Form אשכולות. Mischn. Sota 9, 9. cf. Jost Note 2 ibid. Fürst Concord. 132, c.

[4]) Kethuboth 111, a. Sota 7, a. Sanhedrin 91, b.

[5]) Jeruschalmi Ex Jacob 1. Kilaim 32.

einer wissenschaftlichen Bildung, und dem Autoritätsglauben der damaligen Zeit in den fernliegenden Provinzen. Die politischen und socialen Zustände, der traurige Druck der Verhältnisse beschränkten natürlich die höhere Auffassung, und drückten den Geist zur sinnlichen Anschauung nieder. Er konnte sich nicht dazu erheben, frei über die Vorurtheile des Volkes hinweg zu sehen, und emancipirte die Volksvorstellungen, indem er die religiösen Begriffe der Menge canonisirte.

Es waren aber auch die höheren Ansichten des Heidenthums nicht ausgeschlossen, und der Unterschied zwischen befähigten Geistern, die ein höheres Licht schauten, und an denen Gott Gefallen findet, und unbefähigten ward nach Anleitung der ägyptischen Weisheit anerkannt. Es wird selbst eine Untersuchung darüber geführt, ob die Seele des Unwissenden fortdauert, und Judas, ein Galiläer, behauptete und schien Anhang gefunden zu haben, da solcher als eine besondere Secte von Josephus bezeichnet wird, daß es nur eine Unsterblichkeit der menschlichen Ideen gebe, und daß die Unwissenheit und der Mangel an Erleuchtung als der Anfang aller Krankheiten des Geistes zu betrachten sei.[1]) Der Geist muß darum sorgfältig gebildet werden, das Wissen adelt ihn. Das Studium der heiligen Schrift, als das Mittel dieser Bildung wird darum hoch gefeiert; die unsichtbaren Geister selbst freuen sich damit, sogar die bösen[2]), und ganz nach philonischen Ansichten mußte das Leben durch die eifrige Beschäftigung des Geistes ausgefüllt werden, nur mit dem einen Unterschiede, während man danach die eine bestimmte Wahrheit ermitteln und festsetzen, man hier so viele wahre Ansichten, als möglich, aus der Schrift ermitteln wollte, und alle sollten als göttlich gelten. Gott selbst wohnte solcher Beschäftigung bei, und darum muß der Mensch häufig und mit frommen Eifer sich mit der Lehre beschäftigen; denn Gott weilt nur in der Nähe, in den vier-

[1]) Antiquitates XVIII. C. 1. §. 6. cf. die schöne Stelle Plato's Phädrus p. 245—257.

[2]) Cf. Jacob II. 77, a. B. Bath 16, a.

Ellen des Gesetzes [1]), der Halachah. Nach den therapeutischen Ansichten hielt man auch viel auf Enthaltsamkeit, weil der Genuß vom Studium abführt, und auf Reinigung des Körpers, der dem Dienste Gottes geweihet ist.[2]) Die Ansichten über die Urideen wurden ebenfalls aufgenommen. Es gab ein oberes Jerusalem, eine Uridee, nach der entsprechend das untere gebaut wurde [3]); es war auch die heilige Schrift vor Erschaffung der Welt schon fertig, und zwar, nach Anleitung und Auslegung eines Verses, zwei Tausend Jahre, was offenbar nichts anders bedeuten kann, als daß sie der Idee nach fertig war. Und so heißt es auch ausdrücklich: alle Dinge sind nach Form, Idee und Zweck geschaffen worden, nach einem bestimmten Vorbilde.[4]) Es sind auch ferner sieben Dinge geschaffen worden vor der Welt, nach gnostischer Anschauung, die Lehre und Reue, das Paradies und die Hölle, der Thron Gottes und der Tempel, und endlich der Name des Gesalbten.[5]) Es sind dies Urideen mit ihren Syzygien, und stellten wahrscheinlich das Wesen des Guten oder der Welt, die Mittel seiner Realisirung, die Form, die höhere und die niedere, und seinen Zweck unter dem Begriffe der Erlösung, des Gesalbten, dar. Es drangen auch philosophische Mythen im Geiste Platons und der Alexandriner mit ein, und wurden nach der Schrift modificirt, und mit ihr in Verbindung gebracht. So fand der schöne Mythos im Gorgias [6]), von der ursprünglichen Gestalt der Menschen Eingang [7]), und manche Metamorphosen.[8]) Wie nicht minder alexandrinische Ansichten und Kernsprüche in ihrem Geiste: „Die Seele ist die Wurzel, und der Körper der Zweig“ [9]),

---

[1]) Matthä 18, 14. Merkwürdig Eisenmengers Unwissenheit zu dieser Stelle. Entdecktes Judenthum I, 6. הלכה „gehen und bewegen.“

[2]) Sota Mischn. c. 9, fin.

[3]) Taanith 5, b.

[4]) Chulin 60, a. בצביונם בקומתם בדשתם nach der Macht.

[5]) Pesachim 54, a.

[6]) Philo de opificio c, 4.

[7]) Erubin 18, b. Midrasch Bresch. 1, 28.

[8]) Midr. Rab. 7, 2. Bresch.

[9]) En Jacob II. 142, b. Sanhed. 110, b.

und bildliche Darstellungen für manche Begriffe, in dem Geiste der Zeit. „Die Frommen haben keine Ruhe in jenem Leben“[1]), ein Bild für ihr göttliches Dasein; da man das Theon in steter Bewegung, im Laufen θεὸν sich dachte.[2]) Nicht weniger fanden gnostische Ansichten[3]), namentlich, wie sie später im Sohar sich zeigten, Anklang und Aufnahme.[4]) Die Zahlen zehn, als die der Gerechten nach den Pythagoräern, und sieben, als einer heiligen, fanden viele Anwendung. Zehn Geschlechter füllen immer die geschichtlichen Epochen aus; in zehn Gewändern hüllt sich Gott, weil zehn mal „kleiden“ in der Schrift vorkommt; mit zehn Worten schuf Gott die Welt; zehn Dinge werden lebend genannt[5]); zehn Maaß Weisheit, Thorheit ꝛc. kamen zur Welt[6]); sieben Namen hat der Himmel gegen die sieben Planeten, und sieben Namen der böse Trieb.[7]) Endlich fand auch der persische Dualismus in manchen Ansichten seine Vertretung. So soll das Tetragrammaton die Gnade, der Gottesname Elohim die Richtergewalt darstellen, und diese Doppelmacht in Gott kommt oft in Widerspruch mit einander, und macht sich das Gebiet streitig. Andere Eigenschaften Gottes werden auch in gleicher Weise personificirt; der Zorn und der Grimm, den die Schrift an einigen Stellen von Gott aussagt, werden als Personen dargestellt, die dann selbstständig wirken und auftreten.[8]) Die Schöpfungsgeschichte wird mit kosmogonischen Ideen, wie sie damals im Schwange waren, versetzt; das Licht des ersten Tages soll das Licht des Geistes sein, mit dem man die ganze Welt durchschaut.[9]) Auf alle

[1]) Berachoth 66, a.

[2]) Cicero, de nat. Deor. II. 5, 6. sq.

[3]) Geistvoll, aber nicht genug begründet will Dr. Graetz in „Gnosticismus und Judenthum“ nachweisen, daß der Mythos des מרכבה auf die Beschäftigung mit der Gnosis sich beziehe.

[4]) Menachoth 29, b. Pesachim 50, b. T. Chagigah. העולם נברא ביוד

[5]) Jalk. Schim. II, 307.

[6]) Kiduschin 49, a. b.

[7]) Jalkut Schimeoni II, 375.

[8]) Jalk. Schim. I, 853. אף חימה

[9]) Chagigah 12, a.

Weise wurden so die verschiedensten Ideen in den Kreis des Glaubens hineingezogen; dieser zwar dadurch modificirt, aber doch nur so, daß der Kern unverändert blieb, und er, die fremden Ideen hineinziehend, den Gegensatz überwand, und sich assimilirte. Auch bemühte man sich, das biblische Element auszuschmücken, wunderbar und conform, systematisch zu machen; und darin glaubte man dann eine philosophische Begründung zu finden.

§. 43.

Dem Pharisäismus stand die Secte der Sadducäer entgegen.[1]) Die Sage aus dem jüdischen Alterthum erzählt[2]), daß zwei Schüler des Antigonos, Zaduk und Boithus, die Worte ihres Lehrers, „diene nicht Gott, um Lohn zu empfangen", mißverstanden, und die Unsterblichkeit der Seele, wie Lohn und Strafe geleugnet. Ohne diese Sage kritisch zu beleuchten, und das Wahre daran in Abrede stellen zu wollen, wird jeder, zumal die Secte sich nur nach dem Namen des einen Stifters nennt[3]), Bedenken tragen müssen, ihre Benennung und ihr Entstehen aus dem Mißverständniß eines Schülers herzuleiten. Es stimmt auch ohnehin nicht die Ansicht dieser Secte mit dem möglichen Mißverständnisse; dagegen enthält sie nichts anders, als was die Stoiker lehrten, nämlich: daß das Gute um seiner selbst willen müsse geübt werden, ohne Rücksicht auf äußere Belohnung[4]); und auch das An-

[1]) Um das Jahr der Welt 3460.

[2]) Aboth Nathan 1, 3. und Juchasin p. 52. cf. Wolf. bibliot. Hebraica IV, 359. Schalschelet Hakabala s. h. v.

[3]) Schabbath 108, a kommt zwar in einigen Ausgaben Bethusi vor, aber sonst nur selten. Auch Josephus und Philo kennen diese Secte nicht unter dem Namen Bethusi. Es ist dazu ferner bei der ehemaligen Censur, da man anstößige Worte mit unbekannten vertauschen mußte, auf die in den juxta christ. relig. purgirten Talmudini vorkommenden Namen kein großer Werth zu legen, so daß die angef. Stelle nichts beweist.

[4]) Cicero de officiis I, 3. III, 3; de finibus bonor. III, 7. Diogenes Laert. VII, 108. Plutarch Stoic. paradc. p. 1037. Stob. Ecclog. Ethic. p. 110.

dere, was über diese Secte weiter berichtet wird, stimmt mit der stoischen Lehre überein. Die Sadducäer nämlich behaupteten [1]), daß die Seele mit dem Körper zugleich aufhöre, und so lehrten auch die Stoiker [2]), daß die Seele sterblich sei. Sie lehrten, aufhebend jede Vorherbestimmung, daß die menschliche Seele nach eigenen Zwecken handele, und nur durch sich selbst bestimmt werde [3]), ganz wie der Stoiker Zeno lehrte, daß die Vernunft sich selbst Gesetz sei. [4]) Sie lehrten endlich, daß Gott mit dieser Welt, mit dem Guten und Bösen in gar keiner Verbindung stehe [5]), und dieselbe Meinung wird auch von den Stoikern vertreten. Es dürfte demnach nicht unwahrscheinlich sein, den Namen Sadducäer oder Sdukaer, dem von dieser Secte gelehrten Stoicismus beizulegen, zumal da diese Benennung an Zadik erinnert, an die absolute Gerechtigkeit, die immer im Stoicismus gelehrt und an ihm gerühmt wurde. Es könnte allenfalls, um auch der Sage einigen Grund zu lassen, angenommen werden, daß die ersten Lehrer dieses Stoicismus Zadok und Boithus hießen, und damit würde zu verbinden sein, daß ein vorzüglicher Stoiker, Boethus, wie Panätius und Poseidonius sich zu denselben Grundsätzen bekannte [6]), und daß dieser Boethus, der sich mehr zur Ecclektik hinneigte, und den Stoicismus mit dem Platonismus zu verbinden sich bemühte, eine Zeitlang in Syrien gelehrt hat. Jedenfalls deuten diese Grundsätze, wie wir sie eben hier angegeben, auf eine wissenschaftliche Basis hin, und daß diese Secte literarischen Studien sich zuwandte. Sie brachte ein

---

[1]) Joseph. Antiq. XVIII. C, 1. §. 4. cf. Matth. 22, 29.

[2]) Diog. Laert. VII, 156. δοκει Στοικοις, την δε ψυχην συμφυες ἡμιν πνευμα, δια τε και σωμα ειναι, φθαρτην δ' ειναι; und ebenso Cicer. Tusc. I, 32. Panätius (der Rhodier) vult, quidquid natum sit, interire, nasci autem animos.

[3]) Joseph. Antiq. XIII. C, 5. §. 9.

[4]) Diog. Laert. VII, 87. αγει γαρ προς παντα ἡμας ἡ φυσις cf. Stob. Ecclog. Physic. Tom I, p. 132.

[5]) Joseph. bello Judaic. L. II. C, 8. §. 13.

[6]) Philo, quod mund. incorruptib. 733, f. 737, e. Cicer. de nat. deor. lib. I, fin.

fremdes Element ins Judenthum, dem sie das Wort sprach, wie die griechischen Namen dieser Sectirer ebenfalls auf das Fremde deuten. Man führte später natürlich diese Grundsätze zurück, und legte schon dem Antigonos ihren Ursprung bei, in dessen Aussprüchen man einigen Anklang dafür fand. Das Volk, das in seinem angestammten Glauben ausdauert, huldigte natürlich diesen Lehren nicht, und darum wurden sie bald verketzert[1]); und die Rabbiner verschrieen die Anhänger als Gottesleugner, denen gegenüber sie sogar Maßregeln zur Abwehr ihrer Grundsätze ergriffen.[2]) Bei der vorherrschenden Gewalt des ursprünglichen Glaubens, deren man sich selbst nach den stoischen Grundsätzen nicht ganz erwehren konnte, bei den geringen Mitteln zur gründlichen Auffassung der damaligen Weisheit, bei der Unklarheit in den Hauptgrundsätzen, entstand, wie das immer in gleichen Verhältnissen zu geschehen pflegt, ein Kampf im Allgemeinen gegen das positive Judenthum, oder gegen die positiven Lehren der jüdischen Religion. Was indessen anerkannt wurde, und eine günstige Stimmung für sich hatte, dadurch daß es dem Geiste der Zeit entsprach, dessen Inhalt, so zu sagen, feststand, wurde nicht so bestritten; gegen dieses wagte das unselbstständige Wissen nicht anzukämpfen. Der Kampf wurde vielmehr gegen den Theil des Glaubensinhalts versucht, der nicht genügend begründet erschien. So finden wir die Saducäer im Streite mit den Rabbinern über Einzelnheiten der Glaubenslehren und Satzungen. So bestritten sie die Lehre von der Auferstehung, aus dem Grunde: wenn die Lebenden sterben, so können die Gestorbenen doch sicher nicht leben[3]); sie besprachen Ausdrücke der heiligen Schrift, als „wir wollen einen Menschen machen", wie mehrere Pluralausdrücke von Gott, um die rabb. Ansichten zu be-

---

[1]) Sie wurden des Atheismus beschuldigt, auf den Vers בגוי נבל Deuter. 32, 22.

[2]) Joma 6, a. Berachoth 12, a.

[3]) Sanhedrin 91, a. und Matth. 22, 29. Marcus 12, 18 und Lucas 20, 27.

kämpfen.[1]) Sie bestritten die Tradition, und fragten, woher man wisse, daß die Thephilin vom Felle reiner Thiere angefertigt werden müssen[2]), und behaupteten, daß Azereth auf Sonntag treffen müsse[3]); sie kämpften gegen die Auslegungsmethode an, und behaupteten gegen die Rabbiner, daß die Tochter mit der Brudertochter erben müsse, weil die Kraft des Erblassers doch offenbar zur Erbschaft mehr berechtige, als die Kraft seiner Kraft.[4]) Sie eiferten gegen rabbinische Maßregeln; so tadelten sie die Anordnung, daß die heiligen Schriften die Hände verunreinigen sollten[5]); eine Maßregel, die nur dazu diente, das Essen während des Studiums zu verhindern[6]), weil man zum Essen die Hände reinhalten muß. Die Sadducäer beriefen sich großentheils bei allen Streitpuncten auf Vernunftgesetze, und wurden natürlich, wie der Talmud erzählt, siegreich von den Rabbinern widerlegt, aber was merkwürdig genug ist, gerade in hagadischer Manier, die sie doch nicht gut hießen. Anderseits wurde aber auch von Seiten der Sadducäer der Kampf mit fremden Waffen, mit Grundsätzen, die das Judenthum nicht gut treffen konnten, geführt. Es wurden bald nicht mehr gerade stoische Grundsätze gegen das Judenthum geltend gemacht, sondern auch Grundsätze aus andern Systemen, wie die des Dualismus; sie werden aber alle unter dem Namen Sadducäismus angeführt. Allmählig wichen sie vom Gesetze gänzlich ab, und wurden immer schroffer und kühner. Die Anhänger wurden, nach dem Muster der Kirchenstreitigkeiten, Sectirer genannt, und führten den gemeinschaftlichen Namen Minim, Arten, Abarten.[7]) Es ist indessen

[1]) Sanhedrin 38, b.

[2]) Schabbath 108, a.

[3]) Menachoth 65, b.

[4]) B. Bathra 115, b.

[5]) Mischn. Jadaim c, 4.

[6]) Schabbath 13, b.

[7]) Maimon. Aboth fol. 26, b. cf. Raschi Rosch Haschanah 17, b. מינין. Angeredet werden sie mit שומים. B. Bathra 115, b. Jalkut 144, b. Tanchuma Gen. 38. „Abtrünnige", „Abgewichene", von שמה „abweichen"; vielleicht ist derselben Bedeutung הדם שמה eine Abart des Hadaß.

auch leicht möglich, daß der pätere Name „Manom" damit zusammenfiel, und daß sie zugleich also als μαινομενοι, „Rasende" und „Unsinnige" bezeichnet wurden. So wird auch der Gründer der manichischen Secte, Urbicus, darum Manin genannt, weil seine Lehre als eine unsinnige betrachtet wurde.[1] „Er war ein Perser, in Sitten und Lebensweise ein Barbar, und in seinen Lehren unsinnig; deshalb von μανια ihm auch der Name Manin gegeben wurde."[2] Es wurde mit diesem Namen also der Unwille ausgedrückt, den man gegen den Abfall empfand; die spätern Juden dachten aber nicht an diesen Ursprung, und hielten damit blos die Abgefallenen, besonders die Gottesleugner gemeint. Es werden aber auch unter dem Namen Sadducäer die Gottesleugner angeführt.[3] — Auch aus Mitte der Juden sind vom Glauben durch Mißverständnisse irre geleitet, manche abgefallen.[4] Das allgemeine Characteristicum all dieser Sectirer, die verschieden unter sich waren, wenngleich unter denselben Benennungen fast immer angeführt, war, daß sie nach bestimmten philosophischen Grundsätzen, die sie mit dem Judenthume nicht vereinigen konnten, oder nach anderweitigen Prämissen einen Kampf gegen das bestehende Judenthum und dessen Satzungen führten; aber die wissenschaftliche Basis fehlte, und da eine systematische Weisheit um diese Zeit nicht bei den Juden anzutreffen war, so war der Kampf gegen die Religion nur gegen das gerichtet, was sich nicht bewährte, oder ohnehin einer allgemeinen Anerkennung nicht sicher war. Es war eine oberflächliche Wissenschaft, die ihre negirende Kraft in jeder Art, wenn auch nicht im Großen, doch im Kleinen geltend machte; und wie bei jeder Halbheit, schienen auch hier die Anhänger gereizt, und kämpften mit Bitterkeit gegen Lehrsätze des factischen Judenthums an. Sie standen darum diesem feindlich gegenüber, und fanden beim Volke

[1]) Augustin. Catal. Haeres. Tom VI.

[2]) Eusebius, Ecclesiastic. Historiae. Liber 7. C, 27. cf. Epiphan. cont. Manich. 66.

[3]) Chulin 87, a. u. a. v. St.

[4]) Wir erinnern an Elisha unter dem Namen אחר

wenig Anklang.[1]) Ihre Angriffe sind auch im Ganzen principlos, und ihre Ansichten setzen nicht minder einen Autoritätsglauben voraus. Sie führten den Kampf mit Hartnäckigkeit[2]) und ohne Rücksicht.

§. 44.

Wie sich hier durch Grundsätze der Wissenschaft und abweichender Ansichten vielfache Secten bildeten, die dem Pharisäismus sich gegenüber stellten, so bildeten sich auch manche durch politische Verhältnisse, von denen die älteste unter dem Namen der Samaritaner bekannt ist. Als vom factischen Judenthum abgefallen, und dem Pharisäismus gegenüber stehend, zählen wir sie ebenfalls hieher. Schon von Alexander begünstigt, baute nämlich Sanbalt, ein Choronäer, vereint mit vielen Israeliten, die sich mit den heidnischen Chuthäern verbunden haben sollen, weshalb sie auch mit dem Schimpfnamen „Chuthäer" bezeichnet wurden, auf dem Berge Gerisim einen Tempel[3]), der ungefähr zweihundert Jahre gestanden hat, und gründete einen neuen Cultus, der in vielen Puncten von dem jüdischen abwich.[4]) Da aber auch er auf den Pentateuch, den die Samaritaner fast wörtlich mit geringen Modificationen besaßen, sich stützte, so lagen die Abweichungen nur in der veränderten Auffassung. Da indessen das jüdische Element vorherrschend war, und gewaltig imponirte, die Samaritaner anderseits aber, um sich Autorität zu verschaffen, vieles den Juden absahen, und mit gewissenhafter Treue ausübten,

[1]) Cf. Barthel Disputat. de Sadukais 1699, nach Wolfii Biblioth. Hebr. IV, 331.

[2]) Ananas, ein Sadducäer, tödtete während des Interregnums den Jacobus (63), der durchaus keine sectirerische christliche Tendenz verfolgte, und als frommer Mann gefeiert ward, mit mehreren Andern. Cf. Josephi antiquitat. XX. 9, 1.

[3]) Sepher Hajuchasin 14, 2.

[4]) So durfte der Priester keine Frau freien, und giebt es auch ganz eigenthümliche Reinigungsgesetze. Sie theilten sich wieder in zwei Secten, Butan und Dustan, die in Beziehung auf die Auferstehung differirten. Wolfii Bibl. IV, 1091.

ſo waren die Abweichungen nicht principiell, und bewegten ſich, wie bei den Minim in theoretiſcher Beziehung, ſo hier in Angelegenheiten des Cultus nur in Einzelheiten. Die politiſchen Reibungen jedoch zwiſchen den Juden und den Samaritanern vervielfältigten ſich, und darum ward manche Verordnung erlaſſen, um jede Gemeinſchaft aufzuheben, und den Haß zu verewigen.[1]) Die ſamaritaniſche Litteratur hob ſich jedoch nie, und es ſind von ihnen durchaus keine ſelbſtſtändigen Anſichten zu erwähnen. Die Samaritaner neigten ſich in ihren Grundſätzen zum Phariſäismus hin, und hingen mit außerordentlicher Treue an den bei ihnen üblichen Geſetzen.[2]) Sie haben vermuthlich ſpäter nach Auflöſung ihres Reiches ſich andern Secten angeſchloſſen, namentlich den Karäern, wohl aber auch den Chriſten. Unter den Samaritanern lebte nämlich zur Zeit Chriſtus ein Jude, Doſitheus, der das Geſetz einſchärfte, ſich für den Meſſias ausgab, aber den Verfolgungen unterlag, und in der Wüſte verhungerte.[3]) Es erhielten ſich noch Anhänger von ihm bis ins vierte Jahrhundert, unter dem Namen Doſitheaner oder Doſitheiſten, die aber in keiner Weiſe etwas leiſteten, und durch den Glauben an den Erlöſer dem Chriſtenthume ſich anſchloſſen. Mit dieſen Doſitheanern ſtanden wahrſcheinlich jene Samaritaner in Verbindung, die an Auferſtehung der Todten glaubten, da in der Regel die Meſſiaslehre mit dieſem Glauben in Verbindung ſtand. Andere Samaritaner leugneten dagegen die Auferſtehung.[4]) Einen ähnlichen Anhang unter gleichen Vorgaben der Erlöſung und Menſchwerdung erwarb ſich auch Menander, der ſich für den geſandten Gottmenſchen ausgab, um ſeine Schüler unſterblich zu machen.[5])

[1]) J. Abodah Sarah 44, 4. M. Schekalim I, 5. J. Peſachim 27, 2.

[2]) חרבה מדקדקין יותר מישראל Chulin 4, a.

[3]) Orig. de princ. IV, 17. Epiphan. Opp. Tom 1, p. 30. Sein berühmter Schüler war Simon Magus, der vor den Apoſteln zittert, A. A. 8. 9, 24. Dial. c. Tryphon p. 379, aber durch ſeine Zauberkünſte, die Magie, ſich berühmt machte. Clementin. Homil. II, 29 sq. cf. Targum Jerusch. Num. 31, 8. Sueton. Vita Neron. c. 12.

[4]) אשבל חכומר cf. Wolf. Bibl. IV, 1093.

[5]) Epiphan. Haeres 22.

Die Secte der Karäer soll bei einer Resch-Golutha-Wahl unter Anführung des Anan und Saul entstanden sein. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob die socialen Zustände allein die Veranlassung zur Entstehung dieser Secte gegeben haben; denn sie scheint, dem Namen nach, der auf den biblischen Text, den sie allein ohne jede Tradition anerkannten, hindeutet, zu urtheilen, mehr eine Meinungspartheï gewesen zu sein. Durch den Zuwachs der traditionellen Institutionen nämlich, die durch die Autorität zu Ueberlieferungen wurden, glaubte man vermuthlich die biblischen Einrichtungen verletzt, fand auch oft in dem recipirten Usus die vermuthliche Lehre der Schrift nicht in Ausübung gebracht, und anerkannte darum nur den einfachen Sinn, indem man die traditionelle Schulauslegung leugnete. Es mögen wohl viele solcher Ansicht gehuldigt haben; die Selbstverurtheilung des Talmuds an vielen Stellen, da förmlich der Stab über die Auslegungsmethode gebrochen wird, deutet genugsam auf einen allgemein verbreiteten Widerwillen gegen das Uebergreifen der Exegese; die später eingetretenen Streitigkeiten mögen aber diese Ansicht zum Durchbruch gebracht, zur That erhoben, und das Heraustreten der Secte hervorgerufen, oder mindestens begünstigt haben. Ihr schlossen sich dann alle Mißvergnügte an, die im Glauben verharrten, die Handhabung aber oder die practische Leitung mißbilligten, und so vermuthlich, wie gesagt, die Samaritaner. Wie die Minim zwar auf dem religiösen Standpuncte verharrten, den Kampf aber gegen einzelne, nicht zusagende Glaubenslehren führten, so behaupteten auch die Karäer den biblischen Standpunct ganz im Geiste der einfachen Hagadah, ihr Ankampf war nur gegen einzelne Auslegungen und gegen die complicirte Interpretation gerichtet. Ihr Standpunct unterscheidet sich darum nicht von dem hagadischen im Allgemeinen; nur da sie den pharisäischen Institutionen die Anerkennung versagten, wendeten sie sich mehr der freiern und geistigern Anschauung der Minim oder Sadukäer zu; da sie der schulgerechten Methode nicht folgten, so schienen bei ihnen mehr fremde wissenschaftliche Elemente vorzuherrschen. Ihr Anhang war auch zahlreich,

und als von einer Idee ausgehend, ausdauernd, und erhielt sich bis in die neueste Zeit. Ihre Litteratur ist ziemlich umfangreich, und machte im Streite mit ihren Gegnern, den Rabbiniten, sich oft geltend. So sind die Leistungen eines Aron ben Joseph, eines Mordechai ꝛc. uns bekannt, die Kenntnisse und Schule verrathen; sie sind aber nicht characteristisch von den rabbinischen Schriften unterschieden, wie überhaupt in dieser Secte keine ausgeprägte Idee hervortritt. Der Meinungsstreit dreht sich nur um das practisch Gesetzlichreligiöse. Und selbst in diesem treffen wir keine consequente Durchführung an, da in vielen Dingen die Karäer doch die rabbinische Tradition angenommen hatten, und annehmen mußten.[1])

§. 45.

Diesem Ankämpfen gegen das Judenthum in den hier bezeichneten Secten, standen jene Bestrebungen gegenüber, die da versuchten, die gläubigen Elemente mit den fremden Ideen der Wissenschaft, so weit sie zugänglich waren, in Einklang zu bringen, oder eigentlich den Glauben durch neue Ansichten zu vergeistigen, und neue Resultate zu erzielen, die mit den zeitlichen Ansichten correspondirten. Es geschah dies in der dritten Secte der Essäer, die unter den asiatischen Juden hervortauchte, deren Anhänger größtentheils in abgeschlossenen Ansiedelungen an den Westküsten des todten Meeres wohnten. Sie lieferte zwar nicht wissenschaftliche Resultate, aber ihr Leben deutet sattsam darauf hin, daß ihre Bestrebungen darauf gerichtet waren, wie in Alexandrien, nur von einem andern Standpunct aus, die Religion und die Wissenschaft zu versöhnen. Einige leiten nun den Namen Essäer von Boethusi, dem Mitschüler des Sadok, des angeblichen Stifters des Sadukaeismus her, so daß er, wie Beth Schamai und Beth Hillel die Schule Schamais und Hillels bedeutet, den Anhang Beth Essae, die Schule des Essae bezeichnen soll.[2]) Sie

[1]) Wolf. Biblioth. Hebr. IV, p. 361.

[2]) Meor Enaim p. 33. Menasse Israel, liber de resurrectione p. 42.

gründen ihren Beweis vorzugsweise darauf, daß der Schule des Boethus, eines mit Sadok ganz gleich gestellten Mannes, wenn nicht durch den Namen der Essäer, sonst gar keiner Erwähnung geschieht. Es müßte aber dann nach dieser ingeniösen Hypothese, der Gründer ein Essae gewesen sein, ein Name, der uns geschichtlich gar nicht bekannt ist. Es wird zwar der Oberpriester am Dianentempel zu Ephesus Essen genannt, der einer sehr strengen Enthaltsamkeit sich unterziehen mußte; es bleibt aber unwahrscheinlich, daß der Name eines heidnischen Priesters einer Secte, die in so hohem Ansehen stand, sollte beigelegt worden sein, und ist ein Zusammenhang auch gar nicht ersichtlich; denn die Enthaltsamkeit wird nicht als die einzige Cardinaltugend der Essäer betrachtet, und für die Enthaltsamkeit wird man auch nicht gerade die Benennung aus einem heidnischen Cultus herholen. Mehr begründet scheint daher die Ableitung von dem griechischen Worte ὅσιος oder ἥσυχος, die „Heiligen" und „Stillen" zu sein[1]); sie wären also die so oft vorkommenden חסידים. Allein die Etymologie würde an dieser Ableitung Anstoß nehmen müssen, da außer dem Sigma keine Aehnlichkeit zwischen den Wörtern ὅσιος oder ἥσυχος und Essäer aufzutreiben wäre. Es scheint daher, nach vorheriger Anleitung, aus dem Griechischen es herzuholen, am Wahrscheinlichsten, diese Benennung von ἦθος, „Sitte", „Tugend" und „Geist", herzustammen. Ἤθειος war ein sittlicher und moralischer Mensch; ἦθειον ἀνδρα bezeichnet ihn Didymus, der Grammatiker[2]), nach der gewöhnlichen Verwechselung des Theta mit dem Sigma, besonders im laconischen Dialecte. Jonisch ἠθικος[3]), mit der ältern Aspiration des Digamma, daher im Talmud חיקין[4]),

[1]) Philo, Quod omnis probus liber 678, b. c.

[2]) Lexicon Hellenoromaikon a. Cellario. s. h. v. Ἠθειος heißt auch „unverheirathet", und deutet auch auf die Ehelosigkeit hin.

[3]) Häufig in den philosophischen Schriften, besonders des Aristoteles, auch Euseb. Praep. Evang. XI, 3.

[4]) Sie beteten darum nach dem Talmud Rosch Haschanah 32, b. wie die Essäer, beim Sonnenaufgange. cf. Midrasch Koheleth 5, 8.

oder nach dem Sinne des Wortes אנשי מעשה „Männer der sittlichen That“ [1]), was מעשה im Talmud immer bedeutet.[2]) Es ist aber auch wahrscheinlich, daß man im chaldäischen Volksdialect mit dem Worte zugleich den Begriff der Heilkunde verknüpfte, da אסי „heilen“ bedeutet, weil man, wie die Therapeuten, auch die Essäer im Besitze geheimer Wundermittel glaubte. Im Josephus kommt abwechselnd mit Essäer auch Eessener vor, vorzüglich bei Erklärung ihrer Grundsätze[3]), und es scheint schon so eine Acclimatisirung des Namens statt gefunden zu haben. Vielleicht, daß auch eine Nebenbedeutung damit verbunden war, und man an das den Bienen ἐσσην gleiche einsiedlerische Zellenleben dachte, oder daß das Wort צנועים „die Bescheidenen“ vorschwebte; wahrscheinlicher indessen ist, hier nur eine corrumpirte judäisirende Endung anzunehmen. Die Essäer standen in großem Ansehen, und wurden vorzugsweise „die Heiligen“ genannt[4]), und als die vorzüglichsten Menschen betrachtet. Es lebten ihrer in Palästina etwa 4000, doch scheint dies nur die Anzahl der offenen Anhänger gewesen zu sein. Im Geheimen gehörten sehr viele dieser Secte an, worauf auch Josephus hindeutet[5]); und Philo und Josepus selbst huldigten ihren Principien, weshalb sie auch dieselben so feierten. Sie theilten mit den Therapeuten gleiche Ansichten, weshalb sie auch mit diesen oft verwechselt werden. Sie lebten, wie diese, in Gemeinschaft der Güter, speisten zusammen, beteten vor Tag, feierten den Sabbath und hielten, wenn auch nicht mit großer Consequenz, die andern

[1]) Jer. Succah 55.

[2]) מעשיו מרובין, בעלי מעשה, שכר מעשה

[3]) Joseph. Antiq. XIII. C, 5. §. 10. XVIII. C, 1. §. 4—6.

[4]) Die Stelle, Pesachim אל תדיר בעיר דריש טהא אסיא scheint wohl auf einen Essäer hinzudeuten, was aber ihrer Achtung keinen Abbruch thut, da man überhaupt nach Josephus, bello judaico II. C, 8. §. 3, nicht gern an der Spitze einer Stadt Männer sah, die sich vom Volke so fern hielten.

[5]) Denn nach Philo sollen sie nur in Dörfern wohnen; nach Josephus wohnen sie auch in Städten, und wahrscheinlich sind diese die heimlichen Anhänger, da sie nach ihm daselbst auch Aemter bekleideten, und dabei, nach seiner Angabe, ihren essäischen Charakter nicht verrathen durften.

jüdiſchen Gebräuche. Ihre Keuſchheit, Enthaltſamkeit und Frömmigkeit wird von den Schriftſtellern mit großer Vorliebe gezeichnet.[1]) Sie richteten ſich wie die Therapeuten mit ihrem Angeſicht im Gebete nach Oſten, hatten dieſelbe Liturgie, enthielten ſich der Fleiſchſpeiſen, verpönten die blutigen Opfer, und erſtrebten eine beſondere Reinlichkeit. Dennoch iſt nicht zu leugnen, daß ein großer Unterſchied zwiſchen beiden Secten ſtatt fand. Philo, der ſie ſchon mit einander vergleicht, nennt die Eſſäer Praktiker, die Therapeuten Theoretiker. Eine Anſicht, die ganz mit der unſerigen übereinſtimmt; in Paläſtina herrſchte das gläubige Element vor, die Volksanſicht und die Religionsgrundſätze; die Eſſäer waren alſo die philoſophiſchen Gläubigen; in Aegypten dagegen war die Wiſſenſchaft vorherrſchend, die fremde heidniſche Weisheit; die Therapeuten waren die jüdiſchgläubigen Philoſophen. Jenen war der Boden heilig; ſie waren in den Sitten eingelebt, ſie legten auf das Leben einen Werth, und wenn ſie auch in Gemeinſchaft der Güter lebten, ſo arbeiteten ſie doch und baueten. Die Therapeuten dagegen hielten den Boden, auf dem ſie lebten, für unrein, verachteten das Leben, und bauten minder fleißig das Land an, indem ſie es mehr den Verwandten überließen. Im Eſſäerleben war das Jüdiſche mehr vorherrſchend, und die gläubige Grundanſchauung durchdrang die Gemüther. Ueber philoſophiſche Gegenſtände wurden keine Unterſuchungen angeſtellt, und rein wiſſenſchaftliche Betrachtungen hielten ſie aus ihren Belehrungen fern, weil ſie ſie als ein leeres Geſchwätz anſahen. Dagegen faßten ſie Alles mit Liebe auf, was ihnen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zu den Menſchen, ſeiner Güte und Gnade Auskunft gab, und nahmen die Schrift als die vorzüglichſte Leiterin an. Ganz bibliſch betrachteten ſie Gott als die Quelle alles Guten, und in dieſem Sinne iſt es gemeint, was Joſephus ſagt, „ſie laſſen Alles von Gott ausgehen"; ſie geſtehen aber auch dem Menſchen die Freiheit des

[1]) Philo. Quod omnis probus liber. 679, e. f. sq. Joseph. de bello judaic. II. C. 8. §. 5—13.

Willens zu, in dem Sinne, daß von ihm das Böse ausgehe, und darum müsse der Mensch gezügelt und geleitet werden. Gott ist unbekannt und verborgen, und nur durch seine Thaten ist sein Begriff in dem Menschen faßlich; die Seele des Menschen ist unsterblich. Die religiösen Satzungen, die sie einmal anerkannten, beobachteten sie mit außerordentlicher Treue, und sie bestraften mit Strenge jedes einzelne Vergehen. Auf Reinlichkeit hielten sie, wie gesagt, viel, badeten oft, und bestrebten sich einer großen Enthaltsamkeit. Sie waren keusch, und viele lebten sogar nicht in der Ehe. Indessen drangen auch neuplatonische, pythagoräische und persische Ideen ein, und setzten sich mit den Glaubensansichten in Verbindung; sie brachten einzelne Sitten und Institutionen mit sich, die nach der Consequenz dieser Systeme beobachtet wurden, und diese verbanden sich mit den jüdischen Religionssatzungen. So wurden unter andern die biblischen Reinigungsgesetze selbst dahin ausgedehnt, daß man eine schwangere Frau nicht berühren durfte. Es mußte hiebei nun natürlich sich eine Differenz zwischen dem Judenthum und dem Essäismus sowohl in theoretischer als in practischer Beziehung herausstellen; da aber dieser sich im Glauben bewegte, so mußte sich für ihn eine höhere Begeisterung ergeben; er wurde im Glauben zu einem göttlichen Worte, und man begeisterte sich für seinen Inhalt. Es schien die neue Lehre der Ausfluß einer höhern Wahrheit. Da aber die gewöhnlichen zugänglichen Wahrheiten keineswegs die Ansprüche befriedigten, und man den Aufschluß nicht fand, den man erwartete, so nahm man einen Unterschied zwischen den Geistern und den errungenen Ideen an, und hielt bevorzugte Geister im Besitze einer höhern Wissenschaft, die nach dem Vorbilde ägyptischer und platonischer Anschauung als eine esoterische bezeichnet war. Es wurde eine pneumatische, physische und hylische Menschennatur angenommen, nach welcher sich die Menschen unterscheiden, und die pneumatischen Seelen erwerben sich die vollendete Weisheit. Diese galt als die göttliche, und die im Glauben bedeutete, zu der aber der gewöhnliche Glaube nur ein Symbol ist, und die in einer

ekstatischen Begeisterung enträthselt wird. Aus dieser Richtung entwickelte sich später die Gnosis, die dann, ganz losgerissen vom jüdischen Element, ihren eigenen Weg verfolgte, und selbstständig sich entfaltete, dann aber gereift, ihren Samen zurück in das Judenthum legte. Wir bemerken darum wohl auch die Anfänge der Kabbalah in dieser Bewegung des Geistes. Andeutungen dieser versöhnenden Wissenschaftlichkeit oder dieses religiösen Wissens treffen wir schon in den Apokryphen. Im Buch der Weisheit tritt uns schon die Sophia als die personificirte Gottesgewalt unter den Menschen auf; in den chaldäischen Paraphrasen wird schon des מימרא, des Logos, des Gottesbegriffes gedacht, der allein unter den Menschen wirkt, während Gott nicht unmittelbar eingreift. Daß die Juden sich mit den wissenschaftlichen Ansichten der damaligen Zeit, so lange, bis sie in diesen einen Verderb des ursprünglichen Glaubens erblickten, und ihr Studium verboten, beschäftigt hatten, geht zum Theil aus dem Mythus [1]) von dem Eindringen der Lehrer in das Paradies deutlich hervor. Vier waren es, die eingingen, so erzählt der Talmud, einer entartete, und hieb die Pflanzen nieder, die biblischen Institutionen, einer starb, einer galt als wahnsinnig, und ein Rabbi, der ihn in einer Extase sah, und für stolz hielt, äußerte sich bei einer Meinung, die er aussprach, er sei noch außer (dem Gesetze), und nur einer, es war Rabbi Akiba, entging der Verirrung, um alle anderen vor solchen Studien zu warnen. Es ist eben so sicher, daß die im Talmud vorkommende מעשה מרכבה und מעשה בראשית auf jene Wissenschaft hindeutet, die von den Juden betrieben, und die in Uebereinstimmung mit dem Glauben gebracht wurde, was wir hier als das eigentliche Streben des Essäismus bezeichneten. Es geschah wohl auch in dieser Richtung, daß man andere Ideen, den gewonnenen gegenüber, verpönte und desavouirte, auch sogar in Controversen sich einließ, und diesem Kampfe der geistigen Ideen verdanken wir manche Sentenz der Rabbiner in den Sprüchen Aboth, und

[1]) Chagigah 14, a. cf. Frankels Zeitschrift III. Septemb. p. 413.

wohl auch manche Ansichten des Buches Jezirah.[1]) Da die wissenschaftlichen Bestrebungen bei den Juden später verpönt waren, sind uns weder die Arbeiten noch die wesentlichen Ansichten der Essäer erhalten worden. Im practischen Leben scheinen jedoch die Essäer sich öffentlich nicht viel von den Juden unterschieden zu haben; ihre practischen Lebensansichten und die Differenzpuncte sind uns darum bekannt worden; ihre theoretischen Ansichten hielten sie aber als esoterische Lehren, die Niemanden mitgetheilt werden durften, wie ein ähnliches Verbot über die benannten und im Talmud erwähnten Disciplinen vorkommt; und das ist sicher mit der Grund, weshalb wir nicht viel über das innere Wesen des Essäismus zu berichten haben. Die Kenntniß ihrer Lehren scheint nur das Eigenthum einiger Wenigen geblieben zu sein, und hat gewiß die Grundidee mit dem Therapeutismus große Verwandtschaft gehabt. Gewiß ist, daß die essäische Secte nur ein modificirter Alexandrinismus war.

§. 46.

Der Essäismus hatte, wie gesagt, seine vorzügliche Kraft in seiner geistigen Bevorzugung und in dem idealen Leben, und konnte darum an sich keine Verbreitung finden. Um so mehr wurden aber die Anhänger gepriesen, und vom Volke ihrer Heiligkeit und Keuschheit wegen hochgeschätzt. Die Urtheile Philo's und Josephus bekunden das hohe Ansehen, und die Art und Weise, wie der Talmud, der sonst nicht gut über Sectirerei reden hat, von den Zenuim, Chassidim und den Männern der guten That, unter welchen gewiß die Essäer verstanden werden, spricht, so wie die edlen Namen selbst, die man ihnen beigelegt, bezeugen deutlich, in welcher Achtung

[1]) Man vergleiche darüber „Gnosticismus und Judenthum", wo aber offenbar zu weit gegangen wird, wenn man eine spätere Hand gar nicht darin erkennen will. Es scheinen vielmehr auch in dem Buche יצירה, wie in allen Midraschim, ältere und jüngere Sentenzen gesammelt zu sein, und mit Zunz muß ein Theil des Buches als jüngern Ursprungs bezeichnet werden.

man sie hielt. Auch die Ansichten, die sie verbreiteten, fanden bei den höhern Geistern Anklang, sie waren ähnlich dem Alexandrinismus, und geben die Urelemente des spätern Christenthums, ohne ihre jüdische Abkunft zu verleugnen: Gott ist zu erhaben, um die Welt in seiner Wesenheit zu leiten; auf Erden wirkt nur sein Begriff, diesen Begriff verwirklicht der Mensch; der Mensch schafft also, oder repräsentirt das Göttliche durch sich und seine Werke. Aber nicht jeder Mensch, denn die Naturen sind verschieden. An dem Menschen nämlich haftet ein sündliches Erbübel, er ist an sich unvollkommen; aber durch seine sittlich religiösen Thaten legt er diese sündhafte Natur ab, und erstrebt das Göttliche; denn seinem Ideale ist dieses eingeprägt. Darum muß die irdische Natur, die das Hinderniß jeder Erhebung ist, geläutert werden, und der Mensch soll sich von jedem Genusse, der ihn besudelt, entfernen. Die Begeisterung für diese Ansichten, die mit der hohen Ehrfurcht vor der esoterischen Lehre, die nur dem Eingeweihten zugänglich war, in Verbindung stand, wuchs und enthusiastische Anhänger suchten sie möglichst zu verbreiten. Johannes der Täufer war es vorzugsweise, der solche essäische Ansichten zu fördern suchte.[1]) Reinigung des Körpers empfahl er besonders, sie sollte das Volk halten, weil sie das Mittel zur Lauterkeit des Herzens ist.[2]) Einen neuen Bund sollen die Menschen stiften, und sich in Liebe vereinen. Wohl herrscht ein Unterschied zwischen den Menschen und ihrer Weisheit[3]); aber durch ihre Thaten können sich auch die niedern hervorarbeiten; denn alle sind berufen, Theil zu nehmen an der erhabenen Weisheit, die sonst nicht allen zugänglich ist. Diese Ansichten, mit Begeisterung vorgetragen, die im Judenthume durch die

---

[1]) Schon Eusebius hist. eccles. II, 17 hält die ersten Christen für Essäer.

[2]) Diese Ansicht finden wir auch im Pharisäismus verbreitet; cf. Mischn. Sota fin.

[3]) Den Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Weisheit in der Lehre des neuen Bundes nennt schon Clem. Alexandr. Strom. I. p. 3. VI. p. 771. cf. Baurs biblische Theologie I, 329.

Ausübung heiliger Pflichten, wie im Heidenthume durch die Idee der Vermittelung und Symbolisirung der Gottesgewalt, Anklang fanden, die durch ihre Gegensätze und den mystischen Charakter der Geistesrichtung zusagen mußten, fanden auch in der That einen großen Anhang hoher Geister, und setzten den Unterschied zwischen den bevorzugten und niedern Geistern, und die Idee von dem Gottesweſen und dem Gottesbegriff in den Menschen realisirt, in den Gemüthern fest. Die Juden schlossen sich dem Glauben der neuen Lehre und dem neuen Bunde an, weil sie in diesem eine Verwirklichung und Begründung des alten erblickten; die Neuheit überraschte, und zog an mit der Gewalt des ursprünglichen Glaubens, den man in neuer Glorie wiederauferstanden meinte. Die Heiden wieder, die ihres alten Glaubens enttäuscht waren, schaarten sich um diese Lehre, in der ihnen neue Geisteskraft erblühte, und die in dem allgemeinen Umsturz des religiösen Lebens ihnen einen Haltpunct bot. Die Juden wie die Heiden hielten aber ihre religiösen Sitten und Observanzen, auch nach dem Anschluß an den neuen Bund; denn die religiöse Gewohnheit ändert sich nicht so leicht bei Veränderung der Ideen. Das politische Unglück der Zeit, vorzüglich die Zerstörung des Tempels, der Druck Roms, und der Schrecken, der den hereinbrechenden Horden voranging, wie die völlige Auflösung der socialen und geschichtlichen Verhältnisse leiteten auch den Sinn von der Gegenwart weg auf die Zukunft, die sich gestalten sollte; man suchte in der neuen Lehre und den alten Schriften sich Gewißheit zu verschaffen, und die Zukunft zu deuten. Der Hauptgegenstand der gläubigen Betrachtung war die Hoffnung, weil die Sehnsucht nach einem besseren Zustande die Gemüther erfüllte; sie zog in Glauben ein, und gestaltete sich dreifach nach den individuellen Ansichten der hoffenden Seelen. Die jüdischen Anhänger, die streng an den Satzungen hingen, in ihnen sich eingelebt hatten, und sie als das höchste Lebensglück fördernd hielten, hofften auf eine Wiederherstellung des jüdischen Reichs, und das mosaische Gesetz sammt seinem Opferkultus, wie ihn der Rabbinismus lehrte, sollte wieder eingeführt werden; vielleicht in etwas mo-

dificirt, im Ganzen jedoch unverändert; nur ſollte die Herſtellung in vollem Glanze und in vollem Siege vor ſich gehen. Je weniger Ausſichten dazu vorhanden waren, um ſo mehr hoffte man auf die wunderbare göttliche Leitung; und im Gegenſatze zur jüngern Gnoſis tauchten ſpäterhin auch gnoſtiſche Ideen auf, die auf das Judenthum übertragen wurden; in einer höhern Lichtſphäre wurde der Erlöſer und Begründer der neuen Zukunft aufbewahrt, als eine fertige Uridee, die ſich in den Aeonen durch den Ausfluß des Lichtes realiſirt.[1]) Diejenigen wieder, die das Judenthum in ihrem Innern durch die Zeitanſichten ſchon idealiſirt hatten, hofften auf die Auferſtehung eines neuen vergeiſtigten Reiches; das Judenthum würde in einer neuen Weltordnung, auf die auch ſie hofften, in einem höhern Glanze ſich entfalten. Das ſcheint auch ſpäterhin die Anſicht Jeſu geweſen zu ſein, der von einem Reiche Gottes, das ſich bald realiſiren ſoll, ſpricht, in dem das Gute gedeihen, das Böſe aber vertilgt werden ſoll.[2]) Die Heiden dagegen, die an die politiſche Wiederherſtellung des alten oder eines ſich verjüngenden Judenthums gar keinen Antheil nehmen konnten, hofften auf ein neues unbekanntes Reich, das in Dunkel ihnen vorſchwebte. So wechſeln noch im neuen Teſtamente, da bei den Evangeliſten die Anſichten ſchon conſolidirt ſein ſollten, dieſe verſchiedenen Hoffnungen, die Jeſus beigemeſſen, oder mit denen ſeine Aeußerungen nach dem individuellen Standpuncte gedeutet werden.[3]) So ſoll Jeſus auf eine Anfrage, ob er der neue König der Juden ſei, „ja", geantwortet haben, und doch ſpricht er an einer andern Stelle nur von einer Erlöſung im Glauben. Er lehnte alle weltliche Hoffnungen ab, wollte nur als ein geiſtiger Erretter der Leidenden gelten[4]), und ſpricht von einem unbeſtimmten Reiche

[1]) עוֹלָם oder אוֹלָם wird die Sphäre genannt.

[2]) Matth. 16, 27. 24, 30. 25, 31. 13, 40 ff. 19, 27 sq. 26, 29. 64 u. a. v. St. cf. Baur bibliſche Theologie d. N. T. p. 78, f.

[3]) Haſe Leben Jeſu §. 68. Amon Fortbildung des Chriſtenthums, über die Aeußerungen Jeſu im N. T.

[4]) Der Armen am Geiſte, Mat. 5, 3. Studien u. Kritiken III, 2. p. 309.

Gottes.[1]) Selbst im Talmud, in dem die dritte Ansicht, als rein heidnisch nicht vertreten werden konnte, variiren die Hoffnungen, und an vielen Stellen ist von einem geistigen Reiche die Rede.[2]) Die beiden ersten Arten der Hoffnung spielen aber durcheinander.

§. 47.

Was sich vom Essäismus im Schwunge erhielt, und auch im Volke verbreitete, war somit der Doppelbegriff von dem Wesen Gottes, der Erhabenheit und der Vermenschlichung, und der von dem Wesen des Menschen und seiner Weisheit, der Göttlichkeit und der Sündhaftigkeit. Der Vollendete verwirklicht die Gottheit; aus diesem Glauben entsprang die vielfache Hoffnung. In Jesus nun realisirte sich einem Theil der Jünger Glaube und Hoffnung. Die Wunderthaten, die er verrichtet haben soll, und die Gerüchte, die sie vielfach vergrößerten und vermehrten, bezeichneten ihn als den Gottmenschen, der das Göttliche auf Erden verwirklichen sollte.[3]) Man folgte mit der Ehrfurcht, die im Essäismus gegen die Lehren der Eingeweihten immer vorherrschte, all seinen Sprüchen, und man bemühte sich, sein Lebensschicksal und seine Lehren mit dem alten Glauben so in Einklang zu bringen, daß sie eine Entwickelung oder Fortsetzung desselben sein sollten. Man glaubte damit einen Theil der Hoffnung in Erfüllung gehen, und das neue Reich herannahen zu sehen. Das gläubige Bewußtsein von der Auferstehung der Gotteskraft im Menschen, die in dem Erzeugten, dem eingeborenen Sohne, nun ins Leben tritt, beherrschte die Gemüther. Der höchste Zweck des geistigen Lebens im Menschen war in dem erreicht, den der Wunderglaube verherrlichte, und wie die spätere Mystik sich ausdrückt, war durch den Menschen das Göttliche geweckt, das bis jetzt in der Möglichkeit schlummerte. Dem Menschen war

---

[1]) Mat. 12, 28. 11, 11. 12. Luc. 16, 16. 17, 20. Joh. 18, 32. cf. 14, 2.

[2]) Sanhedrin 98 u. 99.

[3]) Angriffe gegen diese Ansicht finden sich im Talmud. Jer. Taanith 64, b. לא איש אל

Alles möglich; so wurde das Leben idealisch, und schwärmerisch war die geistige Thätigkeit. Es herrschte eine allgemeine Ueberschwänglichkeit. In dieser schwärmerischen Begeisterung, die um den neuen Bund sich schaarte, wurde nun anfangs auf das Leben und seine Dissonanzen keine Rücksicht genommen; mit dem Glauben an die Göttlichkeit des Menschen, und besonders des Gottessohnes, mit dem beschaulichen enthaltsamen Leben, mit der unbestimmten Hoffnung auf die Umgestaltung der zeitigen Verhältnisse und des herannahenden Himmelsreichs glaubte man über alle Differenzen in den einzelnen Ansichten sich hinwegsetzen zu können, und berauschte sich mit nie gekannter Seligkeit in dem neuen Brüderbunde. Und in der That, so lange man schwärmte, dem schnell fortschreitenden Neubau dieses religiösen Idealismus zuschaute, und sich für den endlichen Sieg beseligte, war auch Einigkeit in der neu aufschießenden Kirche. Allein der Mensch kann nicht lange von Geist und Wind leben; die Begeisterung rieb sich auf, und die Idee wurde zu einem Worte, das gehört und bedeutet wurde, dessen Inhalt sich zu einer Satzung gestaltete, die der Geist feststellte, für die man aber nicht mehr schwärmen konnte. Da machte sich denn auch die Verschiedenheit der Ansichten geltend; allein was die Hoffnung betraf, die immer unbestimmt war, und nur der Sehnsucht entsprach, so war der Unterschied nicht in dem Maaße influirend, daß sich dadurch Partheiungen und Secten bilden sollten [1]), und die verschiedensten Ansichten über die Zukunft laufen immer in- und nebeneinander. Anders war es mit dem Leben und seinen Institutionen der Fall; hier trat der Unterschied deutlich hervor. Die Juden, die dem neuen Bunde sich angeschlossen, hatten sich in den jüdischen Gebräuchen eingelebt, sie lieb gewonnen, und betrachteten sie als die Basis ihrer Lebensweise. Sie brachten darum die religiösen Gewohnheiten mit hinüber, und setzten ihre jüdi-

[1]) Später indessen, bei der Dogmatisirung zeigten sich auch hier Differenzen. So die Chiliasten u. v. A., die nicht weiter diese Arbeit berühren, da sie ganz auf christlichem Boden stehen.

sche Lebensweise auch in dem neuen Bunde fort. Es waren dies die sogenannten Judenchristen; von ihnen und in ihrem Geiste sind alle Aussprüche, die Jesus in den Mund gelegt werden, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz, oder auch nur ein Jota in demselben aufzuheben. Die sich anschließenden Heiden hatten aber einen Widerwillen gegen das jüdische Gesetz; dieses blieb ihnen fremd, und sie mochten sich nicht unter sein Joch beugen. Sie glaubten auch nicht mit dem Anschluß an den neuen Bund die Verpflichtung auf das Gesetz übernommen zu haben. Diese Heidenchristen entfernten sich sonach vom Judenthume, und hatten mit diesem keine andere Verbindung, als eine ideale, indem sie im Judenthume die neuen Ansichten zu finden suchten, und zwar durch eine äußerliche geschichtliche Nachweisung, die den Verheißungen sich anlehnte.

§. 48.

Die Zerstörung Jerusalems, die Vernichtung des Mittelpunctes, von dem das Licht und Heil ausgegangen, brachte die Dissonanzen zu einer vollständigen pragmatischen Trennung, und sprengte die Gewalt des jüdischchristlichen Elements. In Rom, dem Centrum, nach dem sich die Theile der vernichteten Gewalt der Provinzen, die noch reges Leben in sich trugen, flüchteten, concentrirte sich das Regiment des neuen Bundes. Hier suchte man sich des Gegensatzes gegen das Judenthum bewußt zu werden, um eine Selbstständigkeit sich zu vindiziren, und kehrte alle unjüdischen Bestandtheile im neuen Bunde heraus. Heidnisches, das früher in das Judenthum drang, besonders Essäisches, wurde im Gegensatze hervorgehoben: die Vergöttlichung des Menschen, die Personificirung böser Gewalten, das beschauliche Leben und die Trennung zwischen den menschlichen Naturen, wie der Glaube an die Erhabenheit und Vortrefflichkeit der im Bunde Eingeweihten, wurden besonders hervorgehoben. Natürlich mußte sich hier bald ein vollständiges Regiment herausbilden, in welchem der Laie oder die Menge dem Obern untergeordnet wurde, und Roms Centralregierung begünstigte das neue Reich, das Mittel einer neuen

Despotie. Es ist zwar nicht mit Sicherheit zu ermitteln, ob auch die ersten Kaiser dahin strebten, den Mittelpunkt dieser geistlichen Gewalt nach Rom zu verlegen, und zur größern Befestigung ihrer Macht die Leitung zu centralisiren; doch ist es wahrscheinlich, wenn man spätere Vorgänge, als die Eingriffe der Kaiser bei den Bischofswahlen, und die gewöhnliche Ueberwachung der verschiedensten Culte Seitens der römischen Regierung in Betracht zieht, daß Rom bei dem Hervorkommen der Kirchengewalt mit influirte, und die essäischen Ansichten förderte, und so leitete, daß sie in Rom sich realisirten. Wenigstens ist ein solch geistliches Regiment dem Judenthume fremd; in diesem ist der Priester nicht Gesetzgeber, sondern Executor der erlassenen Anordnung, der für die pünctliche Ausübung Sorge tragen muß. Zur Gesetzeskunde war jeder befähigt, und zur Entscheidung in streitigen Fällen am Meisten der berechtigt, der sich in der Gesetzeskunde ausgezeichnet. So ist ein Bastard, der Weisheit sich erworben, vorzuziehen dem Hohenpriester, der unwissend war, weil dieser nur ein Diener für die Aussprüche des andern wird.[1]) In der spätern christlichen Harmonistik, da man sich bemühte, das Judenthum mit dem Christenthum in Einklang zu bringen, da man ferner durch die Nachweisung der Priesterwürde als schon im Mosaismus von Gott eingesetzt, dem clericalischen Stande hohe Ehre zuweisen wollte, bemühte man sich zwar, die höhere Priesterwürde im christlichen Sinne, da mit ihr das Recht zu binden und zu lösen gegeben ist, schon altersher als vorhanden darzustellen, und dies geschah auch im Buche „des Hirten"; ein Blick indessen auf den eigenthümlichen Geist des Judenthums lehrt zur Genüge, daß dem Menschen keine Gewalt gegeben sei über das Gesetz, sondern daß er vielmehr gebunden sei, dasselbe in allen Theilen aufrecht zu erhalten, daß vor dem Gesetze alle Mitglieder des Bundes gleich seien. Das neu

[1]) Horioth Mischn. 3, fin. Wir heben dies besonders hervor, weil auf das Gegentheil, als stamme das katholische Clericat aus dem Judenthume her, Gfrörer seine Ansichten gegründet hat. Vergl. Gfrörer „Allgemeine Kirchengeschichte", Th. I, p. 80—100.

aufblühende Kirchenregiment brachte aber jedenfalls eine totale Trennung hervor; die religiöse Verschiedenheit verkörperte sich, und nahm eine politische Gestalt an, und diese ruft im Laufe der Zeit immer einen totalen Gegensatz hervor. Jetzt verfolgte das Christenthum seinen eigenen Weg, und setzte sich nur in polemischer Beziehung mit dem Judenthum in Rapport.[1]) In dieser suchte es sich als ein anderes zu behaupten, und doch mit dem Judenthum eins zu sein, als eine Erfüllung desselben, wie es in den Propheten verheißen ist. Das alte Judenthum war aber jetzt verpönt, von dem Gesetze machte man sich los, und man verdammte die alte Form.[2]) Das neue geistige Reich, wie es in den heiligen Aufsehern und Wundermännern sich erschloß, war das Ziel der Verheißung, der Kern, für den die alte Form die Schale bildete. Von dieser Richtung löste sich nun das Judenthum gänzlich ab, und das hagadische Princip ging ihr verloren. Sie steht darum mit unserer Arbeit in weiter keiner Beziehung. Es hat sich zwar der Geist der Auffassung und der Behandlung, wie sie in dieser Zeit üblich war, auch in dieser Beziehung geltend gemacht; dieselbe Auffassung, wie sie in den Gesetzen und Lehrstellen der Bibel sich manifestirte, zeigte sich auch bei den dogmatischen Lehren des Christenthums. Scrupulöse und minutiöse Untersuchungen, die sich um die stricte Bedeutung des Wortes drehen, absorbirten die geistige Thätigkeit. Sie bewegen sich aber allesammt innerhalb der dogmatischen Richtung des Christenthums. Irenäus und Tertullian begründeten die Dogmatik, und schon innerhalb einer dogmatischen Ansicht lehrten in Alexandrien Titus Clemens und Origines. Hyppolit und Lactantius verbreiteten christliche Lehren. Bis zur Fixirung einer vollständigen Dogmatik in verschiedenen Synoden, erhoben sich viele abweichende Ansichten, wie die der Monarchisten, Mel-

[1]) Wie die Dialoge des Justin gegen den Juden Tryphon, und die Testimonia advers. Judaeos I. III. des Cyprian beweisen.

[2]) In den Clementinen heißt es, Jesus sei berufen worden, das Gesetz zu läutern, und die Anagorismen der Clemens beachten gar nicht mehr die Schrift, sondern wenden sich an das Gefühl der Zeit.

chisedekianer, Sabellianer und Samosatenianer, und gar mannigfache Fragen wurden hier aufgeworfen und besprochen. Diese Themata lagen aber, wenngleich sie der Methode nach Verwandtschaft mit der Hagadah zeigten, der Bibel selbst so fern, daß ihr Geist gar nicht hier in Betracht kommen kann.

Trotz der schnellen Ueberhandnahme des neuen kirchlichen Regiments und seines Einflusses auf die gänzliche Ablösung des Christenthums von dem factischen Judenthume, erhielt sich dennoch die judenchristliche Ansicht. Es gab noch immer Juden, die sich vom Gesetze nicht losreißen konnten, und doch der Erlösung in der neuen Idee huldigten; sie wohnten am Jordan und bei Antiochien, und hielten in einer Secte zusammen. Ebion soll der Stifter sein[1]); da aber die Idee, die zu Grunde lag, viel älter ist, so scheint dieser sie entweder nur erneuert, oder in einzelnen Puncten für das practische Leben modificirt zu haben. Die Ebioniten hielten Christus nicht göttlicher Natur, und beobachteten streng das Gesetz; sie hielten also den Sabbath und die Beschneidung, und forderten die Taufe. Denn häufig kamen bei ihnen Waschungen vor, denen sie eine sühnende Kraft beilegten.[2]) Sie bedienten sich eines syrisch-chaldäischen Dialectes mit griechischen Buchstaben, brachten aber keine besondere Litteratur hervor. Da sie von den Juden, ihres Anschlusses willen an das Christenthum und somit an Rom, gehaßt wurden, von dem christlichen Klerus aber wegen ihrer Verwandtschaft mit den Juden und ihrer Anhänglichkeit an das Gesetz verachtet wurden, vom Volke wohl als Juden gehalten, von diesen aber nicht angenommen wurden, so mußte die Secte immer mehr zusammenschmelzen und so verarmen, daß sich bald die Ansicht verbreitete, ihr Name „Ebion" stamme von ihrer Armuth her, und wohl mag er als Schimpfname von Vielen in diesem Sinne gebraucht worden sein. Die Menge, die dieser Secte zugethan war, schloß sich wieder den Juden, von denen sie nach Sitte und Leben wenig geschieden

[1]) Nach Tertullian.

[2]) Epidhan. lib. I. advers. Haeres. 17, p. 145.

waren, an; die Gelehrten vereinigten sich später mit den Elcesaeiten[1]), und neigten sich zur Gnosis. Sie betrachteten unwürdig scheinende Stellen der Schrift als Einschiebsel.[2])

§. 49.

Als das Christenthum sich zwar schon zu einem neuen Bunde constituirt hatte, noch aber immer in neuen Ideen seine schaffende Kraft übte, als man noch in ihm die Lösung aller Fragen und die neue Gestaltung der Dinge begründet glaubte, erhob sich in den edlern, der Wissenschaft zugewandten Naturen eine dem Geiste der Zeit ganz entsprechende Schwärmerei, die die klare, logische Betrachtung umnachtete, dagegen aber eine Unzahl neuer Ideen und Anklänge an solche heraufbeschwor, und unter dem Namen der Gnosis vegetirte jetzt die Philosophie. Sie würfelte verschiedenartige Ideen zusammen, und verband sie zu einem Ganzen, nicht ecclektisch, aber auch nicht organisch, sondern, wenn man es so nennen darf, historisch. Es wurden die verschiedenen Bestandtheile alter Systeme nicht unverarbeitet nebeneinander gestellt, aber auch nicht durch einen logischen Zusammenhang in- und auseinander hervorgebildet, sondern in einer geschichtlichen Aufeinanderfolge in einem factischen Nacheinander aneinander gereihet. Die Gnosis nämlich brachte den wissenschaftlichen Schematismus griechischer Weisheit mit mystischen Religionsansichten des herrschenden Glaubens in Verbindung, und lehrte statt der frühern Forschung und des Ermittelns von Ansichten durch die eigene Kraft des Geistes, eine Erkenntniß, ein Begreifen des Positivgegebenen und Gelehrten, worauf auch der Name „Gnosis", „Erkenntniß" hindeutet. Man legte weniger Werth auf die Form, als auf den Inhalt der Ideen, und suchte die Wahrheit in vorhandenen Bildern wieder. Die Religionsansichten lieferten den Stoff, und die wissenschaftlichen gaben die Form, nicht aber eine ursprüngliche litterarisch nothwendige, sondern eine poetische,

---

[1]) Clementinen s. h. v.

[2]) cf. Gfrörer A. K. C. I. p. 316.

beschauliche. Die Religionsansichten, die in einem unbefangenen Gemüthe hervortauchten, und sich jetzt bewahrheiten sollten, rissen die Gemüther in Schwärmerei mit fort; die Wahrheiten sollten nicht nur gedacht, sondern gefühlt werden, was durch die Verwandtschaft des Wesens der Religion mit dem Wesen des in ihr erschlossenen Geistes leicht ermöglicht ward. Sie erfüllten die Gemüther mit Ahnungen eines nie geschauten Lichtes und mit Visionen einer wunderbaren göttlichen Gewalt. In dem werdenden und noch immer neu sich gestaltenden Christenthume war dieses an der Ordnung, und entsprechend den Hoffnungen und Erwartungen, die man hegte; es übertrug sich aber auch diese Schwärmerei auf das Heidenthum, und edlere Naturen vergeistigten seinen Gehalt, und waren von ihm wieder begeistert und entzückt. Plotin, den wir besonders hervorheben, und andere, als Ammonius, Porphyr, Jamblichus und seine Schüler, Proklos u. v. A. vergeistigten so das heidnische Princip; ihre glühende Phantasie schuf eine Welt mit neuen Bildern, und der Scharfsinn spielte in den Vergleichungen des Idealen mit den Mythen. Aus dem tiefsten Abgrunde seiner Mystik schwor besonders Plotin wunderbare Gestalten herauf, und ließ sie durch seinen leuchtenden Scharfsinn als Ideen der Weisheit aufsteigen. In der Wesenheit des Geistes liegt ihm die Göttlichkeit der vermittelnden Anschauung, und das All-Eins kann nur in einer Entzückung erfaßt werden. Es ist das unendliche Licht, von dem die Welt wie in Strahlen ausgeht, das an dem Körper sich aber bricht. Dieser ist darum hindernd der Erleuchtung, weshalb nach Porphyr, seinem Schüler, sich Plotin oft seines Körpers geschämt habe. Die niedere Welt stellt nur unvollkommen das Göttliche dar, doch wirkte sie zurück auf den Geist. Erfaßt die Seele das All-Eins, so hat sie sich selbst begriffen [1]), und Plotin hat jenes geschaut, und sich selbst gewußt; in einer solchen Ekstase kann der Geist nicht irren.[2]) — Manes,

[1]) Ennead VI. lib. IX. Cap. 3.

[2]) *Την της ψυχης διαθεσιν καθ' ἣν νοει και απαγης εξι . . ουκ αν αμαρτανοι, καθαρον γαρ το θειον.* Ennead I. lib. II. Cap. 4.

ein Perser, unter Kaiser Aurelian. 277 der jetzigen Z. R. hingerichtet, und nach ihm seine Schüler vergeistigten die Lichtreligion des Parsismus. Er führte den Dualismus aus, nahm ein gutes und böses Princip an, lehrte die Seelenwanderung, und stellte den Kampf und den Sieg des Lichtreichs in Phantasiegebilden auf. Diese religiösen heidnischen Ansichten pflanzten sich wieder im aufkeimenden Christenthum ein, von dem sie der Form nach ausgegangen, und trugen den errungenen Inhalt mit hinüber. Die Weltweisheit, vorzüglich des Platon, dessen unverstandene Behauptungen überall nachzuweisen sind, wie die des Pythagoras und Anderer fand willige Aufnahme, und zwar im alexandrinischen Styl, in dem sie gelehrt und vorgetragen wurden. Mit diesem mannigfachen Wissen wurden die obschwebenden Fragen zu lösen versucht, und die Lösung, die nach der individuellen Ansicht verschieden war, in einem historischen Gemälde ausgeführt. Natürlich spielte in diesen willkürlichen Phantasiegebilden einer beschaulichen Wissenschaft die Individualität die Hauptrolle, und so Viele sich in diesen geistigen Bestrebungen versucht haben, so viele Meinungen wurden aufgestellt, von denen wir jedoch hier nur die vorzüglichsten hervorheben, und in Kürze darstellen wollen.

Valentin, von jüdischer Abkunft um das Jahr 150 d. j. Z. R., stellte die Urgottheit als das vollendetste Aeon[1], den Urvater, oder die Tiefe und das Schweigen[2] dar. Die Welt ist durch einen Abfall entstanden, entspricht aber in ihrer Anordnung der unsichtbaren vollkommen.[3] Zwei Aeonen traten hervor, ein männlicher, Plearama, und ein weiblicher, Syzygia, und von ihnen strömten dreißig Aeonen aus. Zuerst acht: der Urgrund und die Erkenntniß (Ennoia), der Geist und die Weisheit, der Verstand (Logos) und die Lebenskraft, und der Mensch und die Religion. Zehn strömen aus dem dritten

[1]) *Τελειον αιωνα προοντα προπατερα, και βυθον.* Irenaeus delect. et evers. Gnoseos I, lib. I. Cap. 1.

[2]) *Εν ἡσυχιᾳ και ἐρημιᾳ πολλη ἐν ἀπειροις αἰωσι χρονοις.* L. c.

[3]) Eine platonische Idee. Cf. Plat. Timaeus p. 51. p. 29.

Paare, und zwölf endlich aus dem vierten. Es entstand aber durch die Sünde Verwirrung in der Welt, und der Soter (Heiland) mußte erscheinen, den Frieden herzustellen. Die Hachamoth חכמות oder Sophie bilden die Mittel, die gefallene Welt mit der obern zu versöhnen, überhaupt beide Welten miteinander zu verbinden. Ihre Bestrebungen werden in der Religionsgeschichte der Menschen verwirklicht.

Basilides, um 130 der j. Z. R. zog auch pythagoräische Ideen in den Kreis seiner Betrachtungen. Er betrachtet die Welt nur als eine Offenbarung Gottes, und die Seele derselben muß von den niedrigsten Körpern, in denen sie eingeschlossen ist, durch stete Anstrengungen zu einer Vereinigung mit Gott sich emporschwingen.[1]) Die Seelenwanderung tritt hier zur Rechtfertigung der göttlichen Leitung hervor, und die religionsgeschichtlichen Ereignisse, aber nicht mehr im biblischen Sinne[2]), dienen zur Realisirung der göttlichen Wiedervereinigung, zur Reinigung von den Begierden, und zur Ausscheidung der „Anhängsel." Dunkel tritt ein Unterschied zwischen der geistigen und stoffigen Menschennatur hervor, und dem Menschen scheint nicht ganz der freie Wille zuerkannt.[3]) Durch den Verstand und die Weisheit wird die Erhebung der Seele erzielt, in Selbsterkenntniß. Aus 7 Himmelreichen emaniren 364 Untermächte, mit welchen Gott die Welt schuf.

Sein Sohn Isidor und seine Schüler bildeten seine Lehre aus, und setzten sie mit persischen und dualistischen Ideen in Verbindung: der Urgott wollte seinen Geist entfalten, und ließ sieben Aeonen: Geist, Vernunft, Verstand, Weisheit, Kraft, Gerechtigkeit und Friede hervortreten. Diese Ordnung erzeugte eine zweite, und diese eine dritte, die aber immer trüber wird. Das Licht in den äußersten Grenzen fiel mit einem Strahl in die Finsterniß, und durch diese Mischung entstand die Welt,

[1]) Clemens Alexandr. Strom. II.

[2]) Auch nicht nach evangelischem Sinne; so sollen die Leiden den Jesus gar nicht getroffen haben, und der Nous zog sich von ihm zurück, seit er vor Pilatus stand. Nach der Ansicht des nun herrschenden Doketismus.

[3]) L. c. Strom IV. 52.

aus der durch vielfältige Kämpfe das Licht wiedergewonnen werden soll. Eine finstere Gewalt steht hier schon selbstständig da.[1])

Schärfer tritt der persische Dualismus in Syrien, allwo die Gnosis mehr mit ihm in Berührung kam, hervor. Bardesanes, um das Ende des zweiten Jahrhunderts in Edessa, stellte dem Lichtreiche das formlose Chaos gegenüber, dessen Erzeugniß das Böse ist.[2]) Sieben Aeonen fließen aus jenem hervor, und wirken der Vernichtung, die dieses anrichtet, entgegen. Nicht so entschieden als dieser läßt sein Zeitgenosse Saturnin zu Antiochien den Dualismus hervortreten. Auf der höchsten Stufe des Lichtkreises steht der unbekannte Gott, dem nichts gegenübersteht, und aus dem die Aeonen fließen. Die niedrigsten, die Planetengeister, schufen die sichtbare Welt, die der Sohn der anfangslosen Materie, der Satan, zu vernichten strebt. Die höchste Gewalt unter den Planeten hatte aber Jehova, und er bildete, um die Welt aus der finstern Gewalt zu retten, und das Licht zu fesseln, den Menschen, und leitete in den mannigfaltigsten Schicksalen seinen Geist, was besonders in der Erscheinung Jesu zu erkennen sei.[3])

In verschiedenen Variationen zwischen den angeführten stehen die Ansichten des Carpocrates und seines Sohnes Epiphanes[4]), der Antitacten, Prodicianer und Ophiten, wie die der Neuplatoniker des zweiten Jahrhunderts, Justins, Athenagoras, Tatian[5]) und Pantänus, die anzuführen aber nicht unsere Aufgabe ist, da sie schon ganz auf katholischem Standpuncte stehen.

---

[1]) Auch hier lehrte man nicht im Geiste der Schrift. So soll nur ein Trugbild, Simon von Cyrene, statt Christus gekreuzigt worden sein.

[2]) S. Hahn, Bardes. gnost.. Lipsiae 1819.

[3]) Seine Anhänger enthielten sich der Ehe und des Fleisches (Iren. 1, 22. Epiphan. haeres. 23), und verschollen bald.

[4]) Das jüdische Gesetz betrachteten sie als das Hinderniß der Rückkehr zur Einheit. Die Gerechtigkeit besteht nicht in Werken.

[5]) Eine Parthei der Enkratiten nannte sich noch im 4. Jahrhundert nach ihm und seinem Schüler Severus. Strom III.p. 547. Epiphan. haeres 46.

Die Gnosis hat auch überhaupt wenig mit der hagadischen Richtung gemein, weshalb wir sie hier nur in Kürze angeführt haben. Sie entsprang dem Christenthume, als dieses sich dem Judenthume schon abgewendet, und es als veraltet betrachtete. Die Bibel trat in ihr nicht selbstthätig auf, sondern nur aus Reminiscenzen und Anklängen, die der Richtung zusagten. Was aus der Schrift in einer Art in Uebereinstimmung mit der gnostischen Ansicht zu bringen war, wurde aufgenommen, das Andere bei Seite gelassen. Es kam sogar auch dahin, und besonders geschah dieses bei den Ophiten[1]), daß man in der Schrift ein feindliches Wesen vermuthete, und in der biblischen Geschichte ein böses Princip schaffend wirkend dachte. Aus dem Bythus steigt der erste und der zweite Mensch und der heilige Geist, und er gebiert Christus und Sophia; diese, abtrünnig von Gott, gebiert den Jaldabaoth, den Judengott, und er bemühet sich in der Weltschöpfung die Besserung der Sophia zu vernichten, und die Rückkehr zum Lichte unmöglich zu machen. Er verbietet, um den Menschen in der Beschränktheit zu erhalten, darum zu essen von dem Baume der Erkenntniß. Die Sophia aber überredet den Menschen; durch die Verdammung des Menschen würde er das Gute beinahe vernichtet haben, wenn nicht endlich Gott den Christus Jesus gesandt, und das Gute realisirt hätte. Jesus wird zwar von Jaldabaoth gekreuzigt, aber in den Himmel gehoben, wird doch durch ihn das Gute befördert, und Jaldabaoth sinkt besiegt und machtlos in ein Nichts zusammen.[2]) Es ist offenbar in dieser Richtung die feindselige Stimmung gegen die Schrift nicht zu verkennen, wie die allmälige Entfremdung. Und in gleichem Grade der Bibel abgewendet war

[1]) Ihr Ursprung ist vielleicht vorchristlich, also rein heidnisch; in der spätern Entwickelung im Christenthume ist darum besonders diese feindliche Gestaltung begünstigt worden.

[2]) Eine Parthei der Ophiten nahm die verworfenen Charaktere der Schrift sich zum Vorbilde, und hieß die cainitische; eine andere, die diese extreme Ansicht nicht billigte, hieß die sethitische. Die Ophiten dauerten bis zum 6. Jahrhundert. Fuldner, de Ophitis. 1834.

auch die Lehre der Manichäer. War schon in den ersten Anfängen der Gnosis das biblische Princip nicht vertreten, und somit dieselbe den exegetischen Bestrebungen gänzlich abgewendet, so trat um so deutlicher die Entfremdung noch später auf, als die Gnosis ihre eigene Entwickelung und das Christenthum eine feindliche Stellung annahm, und sich gänzlich lossagte. Das Forschen in der Schrift wurde unterlassen, und die Schrift als ein veraltetes oder gar schlechtes Product betrachtet. Es liegt darum die christliche Gnosis dem Kreise unserer Betrachtung fern.

§. 50.

Das Judenthum mußte sich aber in der neuen Geistesbewegung abzuschließen suchen; es konnte, wollte es sich nicht in dem Strome der tobenden Geisteswogen fortreißen lassen, nur in seiner Isolirtheit sich behaupten, durch die Ungetrübtheit seiner Lehre und die durch das Leben verwirklichte Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Thesen. Der Pharisäismus war es also, der den Sieg innerhalb des Judenthums über die andern Secten davon trug. Bei der ungeheuren Menge von Ansichten, die da auftauchten, und von denen ein Theil mit Recht als gottlos verdammt wurde, wurde jede abweichende Meinung schon verpönt, und der Pharisäismus mit seinem Anathem über jeden Abfall, setzte sich bald in den gläubigen Gemüthern fest. Die verschiedenen Secten mußten ausscheiden, und der Pharisäismus bemächtigte sich ganz allein des Judenthums. Jene verloren sich auch allmählig in der großen Bewegung der Geister, und dieser konnte siegreich sein Panier erheben. Im spätern Theile des Talmuds und in den jüngern Zusätzen war die Abgeschiedenheit schon zur Religionssatzung umwandelt, und galt als ein Verdienst.[1]) Das Judenthum sollte sich nur durch sich selbst und seine Ueberzeugung, die es einflößte, erhalten. Es fehlte aber doch nicht, daß fremde Ansichten mit hinein sich drängten. Durch die politischen Zu-

[1]) Wie besonders von den Juden in Aegypten die Abgeschlossenheit gerühmt wird.

stände trat das Judenthum in unmittelbare Berührung mit dem Heidenthum, und mußte trotz seines Pharisäismus eben so wohl annehmen, als es abgab. Indessen nach seiner Natur wurde das Fremde unbewußt judäisirt, und als eine jüdische Lehre hingestellt. Der Autoritätsglaube canonisirte dasselbe, als verwachsen mit den andern Religionsansichten. So bemerken wir die verschiedensten Ideen, wie sie zu verschiedenen Zeiten herrschend waren, von der Hagadah aufgenommen und verarbeitet, und diese lief zuerst parallel mit der Zeitansicht, unterschied sich aber dadurch, daß sie nicht das Alte aufgab, sondern vielmehr das Neue damit zu verbinden suchte, wodurch dann endlich, weil die Ueberlieferung festgehalten wurde, je länger je weiter das Hagadische eine der Zeitrichtung immer mehr und mehr widerstrebende Gestalt annahm. Die jedesmaligen judäisirten Ansichten wurden in Büchern niedergelegt, und von der Nachwelt als positive Satzungen gläubig aufgenommen. So werden Sentenzen und Midraschim verschiedener Art von vielen Männern angeführt; für die einzeln umherlaufenden hat man zur Erinnerung sich mnemonische Zeichen gemacht; es werden aber außer den Sammlungen der Einzelnen auch vollständige Schriften einzelner Lehrer angeführt; so die Schriften des Hemnuna, des R. Jeba in Sohar, die als heilig betrachtet wurden, und aus denen zu ersehen, so weit die Anführungen uns belehren, daß sie neue Ansichten ins Judenthum einführten. Es drangen so platonische und wohl auch Ideen der eleatischen Schule ein; wir sehen Spuren der jüngern Peripathetiker und des Syncretismus platonischer und aristotelischer Philosophie; und die Ansichten der Gnosis sind überall zu erkennen, wie auch die der Theurgie in der Schule des Ammonios Sacca. Es fehlten auch nicht die umgehenden pythagoräischen Ideen, die im Verhältnisse der Zahlen die Schöpfung construirten; die platonische Ansicht[1]) von der hohen Bedeutung der Wörter, die dem Begriff entsprechen, und von dem Unterschied zwischen der göttlichen und willkührlichen Bezeichnung (mensch-

[1]) Im Kratylos entwickelt I. p. 390 p. 423—437.

licher Art) verband sich mit ihnen. Die hebräische Sprache, als die Sprache Gottes, ward als die dem Urbegriffe adäquate betrachtet, die den Begriff schafft und wiedergibt; der Zahlenwerth der einzelnen Buchstaben gibt das Verhältniß an, und so wurden dadurch neue Ansichten und Welten und Engel mit religiösem Mysticismus hervorgebildet, ähnlich der Geisterichtung der neuplatonischen und neupythagoräischen Schwärmer, des Appolonius von Thyana, Peregrinus, Proteus, Moderatus von Gades und Nikomachos Gerasinus. Und endlich fand auch die persische Lichtlehre Anklang und Verbreitung. Alle diese Ansichten aber mußten erst im Judenthume verarbeitet und überliefert werden, und galten nur durch die Tradition und Autorität, weshalb der Complexus aller dieser Ideen mit dem gemeinsamen Namen „Kabbalah" benannt wird. Die vorzüglichsten Lehr- und Grundsätze sind im Buche Sohar enthalten, das jedenfalls sehr alte Traditionen uns aufbewahrt hat, wenn es an sich auch jüngern Ursprungs ist.[1]) Diese Gesammtanschauung lieferte also mehr ein ecclectisches als ein organisch durchgebildetes System; doch so verschieden es in vielen Theilen seinem Inhalte nach von der Gnosis ist, so ist die Form im Ganzen doch dieselbe.

Das Weltall ist da, um Gottes Güte zu realisiren; und darum schuf Gott Welten, und aus diesen wieder andere, die immer niedriger werden, je mehr der Umbildungen der Urstoff durchgemacht, und je weiter er von seiner ursprünglichen Reinheit abstand[2]), bis endlich unsere Welt entstehen konnte.[3]) Die Urkraft, oder die Urgottheit kann nicht erfaßt werden; was der Mensch dennoch von ihr begreifen kann in Entzückungen und Ekstasen, kann nur menschlich sein, und wird als ein Adam Kadmon gedacht; er manifestirt sich in dieser Welt, die von Menschen geschaut wird, als das Urmensch-

[1]) Die neuen Ansichten von dem hohen Alter der Kabbalah sind nicht genug begründet, und dürfen die Beweise nur für das Alter einzelner Stellen gelten.

[2]) Verwandt mit der gnostischen Idee des Isidor. §. 49.

[3]) Sohar Noach 65, a.

liche. Die Urkraft wird aber dem Bilde eines Urlichts verähnlicht, welches sich an einer Stelle zusammenzog, und in diesem so gewordenen leeren Raume bildete sie die Welt. Dieser Raum war sphärisch [1]), weil vermuthlich solcher dem Alterthum als die vollendetste Figur galt.[2]) Ein Lichtpunct blieb indessen zurück beim Zusammenziehen, und sucht durch die Ereigniſſe der Welt in dem Menschen sich wieder mit dem Urlichte zu vereinen.[3]) Vom Urlichte geht eine Vermittelung, eine Linie, durch das sich bewegende Jod, den Punct, steigt in die Welt, und verbindet sich dort, und indem sie wieder zurückkehrt, erzeugt sie die Welt der Puncte; in zehn Abstufungen, als Sphären [4]) (Sephiroth), verdunkelt sich das Licht, und äußert sich in einer vierfachen Welt, emanatio, creatio, formatio und factio. Die Siebenzahl, als die feindlichen Edomiter gedacht [5]), bewegt und trübt das Licht, das hin und wieder als der Stoff gedacht wird, während der Adam Kadmon bald als die Form gilt, bald als die vis κατα δυναμιν. Der zehn Sephiroth, als der Mittel zur Weltschöpfung bedient sich der En Soph, dem feindseligen Treiben der Edomiter entgegen zu wirken. Die vierfache Welt gestaltet sich zu sechs Anblicken oder Gesichtern, als die sechs Flächen eines jeden Körpers; sie sind: Attik Jomin, Arech Anpin, Abba, Imma, Seir und seine Syzygia. Die Seele des Menschen besteht aus fünf Kräften, aus den drei platonischen, der Psyche und der wesentlichen Gotteskraft. Das Böse geschieht wie das Gute durch den Menschen, und dieser regt das Göttliche an, oder wie der Sohar sich an vielen Stellen ausdrückt, erweckt das Göttliche,

[1]) Sohar Bernsch. 42. Pekude 201.

[2]) Cicero. de nat. deor. II. 18. Quod enim pulchrius est ea figura, quae omnes alias figuras continet, quaeque nihil offensionis et asperitatis habet, nihil incisum angulis, nihil eminens, nihil lacunosum.

[3]) Aehnlich der jüngern Gnosis.

[4]) Oder wie gewöhnlich verstanden: „Zahlen"; sie sind: corona, sapientia, prudentia, benignitas, justitia, pulchritudo, aeternitas, gloria, fundamentum et regnum.

[5]) Es erinnert an die Ansicht der Ophiten.

daß die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird. Durch die That des Menschen, vorzüglich durch die Ausübung religiöser Pflichten, entstehen neue Zahlen, Engel und Welten. Die Gotteskraft wirkt nur vermittelt in der untern Welt, vorzüglich durch Engel, deren Namen theils der hebräischen Sprache und der Combination durch den Zahlenwerth, theils der griechischen und persischen und der Mythenwelt entnommen sind. Die Seele der Menschen ist göttlich und dauert in Ewigkeit; und wird eine Seelenwanderung in ganz ausgebildeter Art gelehrt. Die Ansichten über die Hölle und das Paradies sind großentheils der sinnlichen Vorstellung der heidnischen Welt entlehnt. Der Domen, entsprechend dem Kynokephalos, hält Wache an der Thüre, und die Schrecken des Einganges werden mit schaudererregenden Worten gezeichnet. Die Personification von Begriffen ist ganz gewöhnlich, und die Ascetik allgemein verbreitet. Eine ausführlichere Darstellung dieser mit Recht zu nennenden jüdischen Gnosis haben wir darum hier nicht gegeben, weil wir sie uns für einen andern Ort vorbehalten.[1]) Als Hauptgrundsatz steht die Ewigkeit des Seins: Aus Nichts kann Nichts werden. Daher der En Soph als der Grund aller Quantität betrachtet[2]), und die Seelenwanderung wie die Evolution angenommen wird; welche letztere ein absolutes Sein, als reale Quantität, getrennt von jeder Qualität, voraussetzt.

Dieses kabbalistische System, das also fremde Elemente in sich aufgenommen, ist eben dadurch schon dem Pharisäismus, der strenge Absonderung verlangte, entgegengesetzt und entfremdet. Wie daher der Essäismus oder der Alexandrinismus sich zum alten Pharisäismus verhielt, so verhielt sich die Kabbalah zu dem jüngern Pharisäismus. Sie zog fremde Elemente hinein, und suchte sich mit dem Judenthume zu vermählen;

---

[1]) „Einleitung in Sohar", bei deren Ausarbeitung wir uns befinden.

[2]) Primum Ens continet omnia et est eadem entitatis quantitas sive creatae sive increatae. Tomas Burnet, Archeol philos. Capit. 7.

sie ist also die religiöse Wissenschaft der jüngern Hagadah. Da indessen das jüdische Leben schon ausgebildet war, wie es nach Auflösung des Reichs fortbestehen sollte, und die Kabbalah sich diesem eng anschloß, da im Leben ihre Anhänger und Jünger sich nicht unterschieden, und die Wissenschaft geheim betrieben, so standen sie nicht, wie ehedem die Essäer, in einer besondern Secte der Menge gegenüber; sie wurden vielmehr nur als Gelehrte und Chassidim hochgefeiert. Ihre Lehren galten als ein Geheimniß, als ein geheimer Sinn der heiligen Schrift, den der Pharisäismus zugeben und annehmen konnte. Die Kabbalah ist besonders aber darin der Gnosis ähnlich, daß sie die mystische Anschauung der religiösen Begeisterung wiederzugeben suchte.

§. 51.

Die Ansichten dieser Zeit, nachdem sie sich in die bezeichneten Richtungen verlaufen hatten, erreichten ihre Höhepuncte, und gingen nun in zwei Strömungen auseinander, im Judenthum und im Christenthum. Alle andern Secten verschwanden durch die politische Gestaltung der Welt, als das Christenthum das Regiment der Welt erhielt, und sich auf Thronen schwang, mit Ausnahme einiger, die unbedeutend fortvegetirten. Das Christenthum bildete sich in seinem erstrebten Kirchenregimente, das mit Katholicität die Ansichten bestimmte und leitete, eine reine Dogmatik aus, die in einem totalen Gegensatze zum Judenthume sich befinden mußte, und erschöpfte seine geistige Thätigkeit in dogmatischen unfruchtbaren Untersuchungen. Das Judenthum, das die geheime Kabbalah unbewußt aufnahm, dann sich abschloß, und das Aufgenommene canonisirte, mußte bald im Wissen seine Schöpfungskraft ertödten; denn im Wissen aller canonisirten Lehrsätze bestand der Vorzug des Geistes. War auch in der früheren Hagadah der Geist nicht selbstständig, so hatte er doch mindestens umbildet und modificirt; aber die Modification setzt sich selbst heilig, und die Kraft dieser geistvollen Verarbeitung des Stoffes erschöpfte sich; jetzt war nichts als Ueberlieferung, und die Glut erlosch. Es war eine

unfruchtbare Zeit, die geonische, die jetzt folgte; sie repetirte die großartige Schöpfung der Hagadah und der Halachah, und hat nichts Neues aufzuweisen. Als die Wissenschaft aber in der scholastischen Schule wieder erblühete, da bildete sie wieder gegen die Hagadah einen deutlichen Gegensatz. Der neue Genius des Judenthums, der da entstand, setzte sich entweder in voller Rüstung im Kampfe gegen die Scholastik, oder suchte diese mit dem Judenthum zu versöhnen. Es war aber nicht mehr, wie in der Hagadah, eine unbewußte Identification der Gegensätze, sondern eine Versöhnung bekannter streitiger Meinungen, einne ues Product verschiedener Größen. Diese Geistesrichtung darzustellen, liegt nicht mehr unserer Arbeit ob. Die Hagadah hat in ihr das Ende erreicht. Wir haben ihre Ansichten im Allgemeinen in Kürze, so weit es unser Thema forderte, von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende verfolgt. Wie ein brausender Strom wogte sie dahin, um in dem Meere der Vergänglichkeit zu verrinnen; aber herrliche und auch wilde Spuren hat sie zurückgelassen auf dem Wege, den sie durchgemacht, je nachdem sie ruhig dahinfloß, oder in den Ansichten der Zeit zu heftigen Widerstand fand, und in den Klippen, die sie durchbrechen mußte, ein schauerliches Denkmal sich setzte.

III. Capitel.

Das Verhältniß dieser Ansichten zur Schrift.

§. 52.

Mit Ausnahme der jüngern Gnosis, die wie bei den Ophiten sogar schon eine feindliche Stellung gegen die Schrift einnahm, standen alle hier entwickelten Ansichten mit dieser in Verbindung. Sie schienen die Schrift zu tragen, wurden aber von ihr getragen. Sie wurden von dem Geiste der Schrift unbewußt geleitet und bestimmt; religiöse Ideen aus dieser hatten sich überall hineingedrängt, und vermischt; geschichtliche Thatsachen umhüllten die historische Anschauung philosophischer Betrachtungen; ethische Lebensregeln modificirten die Handlungsweise, und prophetische Weissagungen suchten in der

jüngsten Vergangenheit ihre Erfüllung, die sich im Mythus der Vorherbestimmung fügen mußte. Die Schrift war so Anfangs-, Ausgangs- und Mittelpunct aller Betrachtung. Nach dem Geiste der Zeit und nach den Verhältnissen waren religiöse Ideen die Unterlage aller Betrachtung; orientalische Anschauungen vermischten sich mit den abendländischen, der Boden aber, auf dem sie erblüheten, war die Schrift. In ihr suchte und fand man das Lebenswort, indem man es suchte. Sie wurde mit heiliger Ehrfurcht umgeben, und der Autoritätsglaube, der Hang zur Idealisirung vergeistigte ihren Inhalt, und durch sie verwirklichte sich die Wahrheit den Menschen, das Göttliche im Geiste. Die geistige Thätigkeit entsproß und entfaltete sich in dem Geiste der Schrift, der Geist selbst wurde durch sie ins Leben gerufen. In einer Beschäftigung mit der Schrift mußte darum derselbe einen Theil seines eigenen Sinnes wiederfinden, und ein bestimmtes, klareres Bewußtsein über sich selbst erlangen. Je nachdem nun er mehr oder minder von biblischen Ideen gesättigt, je mehr oder minder er der Schrift zugewendet war, mußte sein Verhältniß zu ihr auch ein anderes sein, und sich seine Auffassung ändern.

§. 53.

In den ältesten Zeiten der Hagadah, denen wir die Entstehung der apocryphischen Bücher, und die ersten Anfänge der Midraschim verdanken, wirkte der biblische Geist noch reproducirt fort; es war eine Wiederholung und Nachahmung der ursprünglichen Thätigkeit des Prophetismus. Man suchte sich nicht in den biblischen Büchern, sondern an ihrem Geiste zu erarbeiten, und seine Schöpfungen nach Verhältniß und Abstand der Zeit den Schöpfungen dieses parallel laufen zu lassen. Es theilte sich aber der Geist der Hagadah in zwei Arme; Glauben und Wissen waren die beiden Richtungen, die wir bezeichnet haben. In diesem trat der Neualexandrinismus des Philo allein hervor, wenn wir die ethischen Bestrebungen der Therapeuten als in ihm aufgegangen betrachten. Durch die ägyptische Wissenschaft genährt, war seine religiöse

Ansicht, die dem Judenthum entsprang, im Allgemeinen fertig und ausgebildet. In einer Beschäftigung mit der Schrift konnte nur die Ausführung des Einzelnen noch erstrebt werden. Die Schrift sollte aber durch die Uebereinstimmung mit den Ansichten der Wahrheit ihr göttliches Ansehen bekunden, als Gottes Tochter, als göttliche Weisheit sich ausweisen. Es sollte durch sie das Wissen auch zu einem gläubigen erhoben, und durch ihre Autorität geheiligt werden. Eine begeisterte Ueberzeugung sollte dieser Beschäftigung entspringen. Eine bestimmte Ansicht, ein ausgebildeter Inhalt schwebte vor, und suchte unter den Formen einer esoterischen Weisheit, die dieser Richtung geläufig waren, sich mit der Schrift in Uebereinstimmung zu bringen. Hieroglyphischer Art waren die Verbindungsmittel. Der Geist war auch durch fremdes Wissen gesättigt, und verhielt sich in einer gewissen Art selbstständig zur Schrift. Er suchte einen bestimmten Inhalt, der aber nicht immer innig verwandt mit der Schrift war, aus ihr zu ermitteln; und das geschah durch die Allegorie.

§. 54.

Das Glauben, der andere Arm, theilt sich wieder in drei Richtungen. Der Essäismus schloß sich in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen dem überlegenern Neualexandrinismus an, von dem er sich nicht genugsam unterschied, um seiner ungeheuren Geistesthätigkeit und Fruchtbarkeit mit geringen Mitteln entgegenzuwirken. In seinen ethischen Lehrsätzen gewann er erst eine Existenz im später auftretenden Christenthume. Der Sadukäismus nahm von vorn eine feindliche Stellung gegen das Judenthum ein, und seine Verwandtschaft mit der Schrift war auch keine geistige. Eine feindselige Gesinnung erzeugte eine Abneigung, und entfremdete sich der Schrift. Der Pharisäismus allein blieb Sieger in dieser Bewegung. Er entfernte alles Wissen, und verketzerte alles Fremde. Er suchte daher nur aus der Schrift sich zu erbauen, und zeigte ihr gegenüber keine andere Selbstständigkeit. Was eindrang, mußte den biblischen Character annehmen, und sich in der Schrift

ausweisen. Diese Ausweisung mußte sich aber gerade durch die Form bemerklich machen; der Beweis mußte mehr in der Schrift, als im Geiste liegen. Die äußere Form wurde dabei sehr vieldeutig, indem man sich Mannigfaches erwies; man übte sich in einer vielsinnigen Auslegung durch die halachische Exegese, und übertrug ihre Principien auf die Hagadah. Und so lernte man vieles aus den Stellen der Schrift herausdeuten. Besonders geschah dies, wenn man, wie bei ethischen Lehrsätzen, sich des Inhalts sicher hielt. In solchen Fällen wurde die Schrift kühn und auffallend ausgelegt, um die präsumirte Lehre anzudeuten, und man bediente sich dessen in der Homiletik bei Volksreden. Man suchte in der Bibel sich alle Wahrheiten zu bewahren und zu versichern, nicht sowohl um durch die Uebereinstimmung das Göttliche in der Schrift darzuthun, als um die Wahrheiten selbst zu vergeistigen. Denn durch die Schrift erst wurde die Wahrheit beglaubigt, der menschliche Geist konnte nur durch sie sich entfalten, und des Göttlichen in sich bewußt werden. Mögen auch die Auslegungen noch so kühn und bestimmt, wie in der Homiletik sein, dadurch, daß sie der Schrift angehängt wurden, haben sie dennoch einen Glanz sich erworben; denn der Mensch soll nur durch die Schrift sich belehren, seine Ansichten erst mit den Ideen der Schrift ausgleichen, und sie dann in ihr nachzuweisen suchen.

§. 55.

Die ethischen Lehrsätze und religiösen Anschauungen des Essäismus verwirklichten sich für das Leben im Christenthume, und setzten sich damit als ein vom factischen Judenthume abweichendes Glaubenssystem, das aber doch mit dem alten theocratischen Judenthume ein einiges zusammenhängendes Ganzes bilden sollte. Denn die Idee des Essäismus war ja die Ermittelung eines neuen Glaubens und die Vereinigung des alten mit diesem; diese ursprüngliche Idee übetrug sich darum auf das Christenthum, das sich als einen neuen Bund betrachtete, und dabei die Erfüllung des alten sein wollte. Der Zusammenhang zwischen beiden war nach der damaligen Geistes-

beſchaffenheit nicht ein idealer, geiſtiger und innerlicher, denn die innerliche Ueberzeugung mangelte dieſer Zeit; ſondern vielmehr ein rein äußerlicher; Thatſachen wurden im Volksglauben vermittelt, die ſchon von den Propheten als Zeichen und Proben der Erlöſung in Weiſſagungen verkündet waren, und galten als Beweiſe der Wahrheit. Um ſolche Andeutungen, ſolche äußerliche Zeichen und Beweiſe zu finden, konnten die Weiſſagungen nicht figürlich genommen und geiſtig gedeutet werden; ſie mußten vielmehr buchſtäblich genommen und nach dem Wortſinne gedeutet werden. Die polemiſche Stellung gegen das Judenthum, die Miſſionstendenz, die dem Chriſtenthume innewohnte, machten es nothwendig, auf den ſtricten Wortſinn einzugehen, um nicht widerlegt oder bekämpft zu werden. Die ſpätern Kirchenväter erwähnen zwar auch einer myſtiſchen Auffaſſung [1]), aber ſie ſcheint von den Juden übertragen, die ihnen als Lehrer dienten. In den Evangelien und in den ältern Schriften wird eine geiſtige Auffaſſung nicht verſucht. Die Schrift erſchien veraltet, und man ſtand ihr auch zu fern, um eine andere als eine wörtliche Deutung zu verſuchen; ſie enthielt nicht mehr, als was ſie ſelbſt zu geben ſcheint.

So war es auch mit der ſaducäiſchen Secte und ihren Deſcendenten, und mit der ſamaritaniſchen Secte der Fall; ſie waren dem Judenthum und bald auch der Schrift entfremdet, und iſt auch die exegetiſche Litteratur aller dieſer Secten, mit Ausnahme der Karäer und der Verſionen, welche letztere gerade der Hagadah keine reiche Ausbeute liefern, ſehr geringe; ſo ſehen wir noch an der Litteratur beſonders der Karäer, daß ſie die Schrift engherzig und geiſtlos auffaßten, wenngleich ſie manches bildlich erklärten; ſie betrachteten nur das Wort und den nackten Sinn. [2]) Der Geiſt war der Schrift abgeneigt, und daher konnte nur das reale Wort ihn noch binden.

---

[1]) Origines: triplex in scriptis divinis intelligentiae modus, historicus, moralis, mysticus.

[2]) Wolf. Bibl. IV. p. 1095.

§. 56.

Die Gnosis, die sich eigentlich bestrebte, die überlieferten und nur geahnten Resultate der Wissenschaft in biblischen Thatsachen zu schauen, und wieder zu erkennen, hatte schon eo ipso mit der Exegese wenig zu schaffen. Nicht das Studium der Schrift, sondern bekannte Ueberlieferungen aus derselben kamen in Betracht. Die jüngere Gnosis nahm dazu eine feindliche Stellung gegen das Judenthum ein. Sie, als christliche Gnosis ist darum der Schrift fremd.

Die soharitische Gnosis theilte zwar die geistige Thätigkeit ihrer Zeit; factisch aber stand sie im Pharisäismus, und theilte alle seine Bestrebungen. Dieser aber setzte nach Ueberwindung seiner Nebensecten die alte Richtung fort, und bildete sie aus. Er suchte alles in der Schrift, und aus dieser sich zu belehren. Die soharitische Ansicht unterschied sich somit nur darin, daß sie, wie sie die gnostische Ansicht theilte, auch die neualexandrinische Methode mit verfolgte. Sie liefert ein Factotum aller Ansichten und theilt alle Verhältnisse.

Abschnitt II.

Die Bibel und die hagadische Ansicht darüber.

§. 57.

Zur Zeit der hagadischen Exegese waren die biblischen Bücher alle schon angefertigt, und ihre Sammlung geschlossen. Der Schluß des Canons war kein förmlicher Act; wir finden nirgends einer Verhandlung erwähnt, die wir als einen rituellen Abschluß dieser Sammlung betrachten können; weder die Apokryphen, noch Josephus und Philo, noch der Talmud, die sicher eines solchen Actes erwähnt haben würden, sprechen davon; aber er ging doch vor sich, denn der Canon hat sich selbst gemacht und abgeschlossen. Schon im Pentateuch wird

es anbefohlen [1]), das Buch der Lehre, also eine Gesetzsammlung, oder ein Buch, in dem Gesetze verzeichnet sich befanden, in der Bundeslade im Innersten des Zeltes aufzubewahren. Spätere Gesetze wurden hinzugethan; so wird das Königsgesetz ebenfalls vor Gott hingelegt [2]), wie das Kriegsgesetz und die Tempeleinrichtungen [3]) höchst wahrscheinlich ebendaselbst aufbewahrt wurden. Es war somit eine Gesetzsammlung veranstaltet, die abgesehen von ihrem innern Werth und dem Namen „Lehre Moses", als des Gründers, den sie an sich trug, schon durch den Ort, an dem sie sich befand, ausgezeichnet war. Diese Sammlung scheint es gewesen zu sein, die unter König Joschijahu wiedergefunden wurde. — Von den Zeiten Davids an wurden auch die Ereignisse und Begebenheiten der Könige von dem wahrscheinlich dazu bestimmten מזכיר Chronograph, dessen zuerst nach Davids Regierung Erwähnung geschieht [4]), verzeichnet; denn die frühern Reichsbegebenheiten scheinen [5]), wie Davids Leben selbst, mit den geschichtlichen Ereignissen anderer Nationen zusammen bearbeitet worden zu sein. Sie wurden dann von dem Maskir unter dem fortlaufenden Namen „Dibre Hajamim", „Tagesbegebenheiten" fortgesetzt, für beide Reiche Juda und Israel getrennt, und werden überall auch angeführt. Wo diese Annalen, an denen Schmajah, Ido [6]), Jesajah [7]) ꝛc. gearbeitet haben, zur Zeit des ersten Tempels sich befanden, ob im Tempel oder vielleicht im königlichen Pallast, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Bei der Restauration des Tempels hat aber Esdras Sorge getragen, die alten Gesetze zu sammeln, weshalb er auch „ein schneller Schreiber in der Lehre Gottes" genannt wird [8]), und die Mythe dieser

[1]) Deuter. 31, 25 u. v. a. St.

[2]) I. Samuel 10, 25.

[3]) I. Samuel 30, 25. I. Chron. 28, 19.

[4]) I Reg. 4, 2. I. Reg. 18, 18. 37. Jes. 36, 3.

[5]) I. Chron. 29, 30. „mit den Zeiten, die über ihn, über Israel und andere Reiche gingen."

[6]) II. Chron. 12, 15. 13, 21.

[7]) L. c. 26, 22.

[8]) Esdra 7, 6. 11. Nehem. 8, 5. 10. ꝛc.

wunderbaren Herstellung des Gesetzes trug sich später herum.[1]) Nehemias sammelte dagegen die geschichtlichen Denkmäler, die Propheten und die Psalmen, wie die Quellen, denen das Buch Esdras entsprang[2]), und beide Sammlungen wurden im Tempel aufbewahrt.[3]) Abschriften von dieser Tempelbibliothek oder Auszüge daraus kamen wohl früh in Umlauf, und als vollständige Sammlung werden sie schon in dem Prologe des Jesus Sirach (130 v. d. j. Z. R.) erwähnt.[4]) Sie war heilig, weil sie aus heiligen Schriften bestand, weil sie das hohe Alter für sich hatte, und endlich, weil sie im Tempel sich befand, und so leicht konnte sich ihr kein fremdes Buch anschließen. Da solche Anschlüsse aber doch im Laufe der Zeiten vorkamen, und auch Entstellungen sich einschlichen, so wurden oft Revisionen und Purificationen vorgenommen, und bis in die spätere Zeit der Hagadah hinein herrschte Meinungsverschiedenheit über die Canonicität anderer und biblischer Bücher.[5]) So werden noch nach dem Talmud[6]) Untersuchungen gepflogen, ob Ezechiel und Koheleth im Canon verbleiben sollten, und es kostete viel Oel und Schweiß, bis man es durchsetzte; dagegen war man in Alexandrien freier, und der alexandrinische Canon hat selbst apokryphische Fragmente aufgenommen.[7]) Je-

---

[1]) III. Esdras Apocal. 14, 44. Die Zahl 204 (Bücher, die er gesammelt), bezieht sich auf die Gesetze, wogegen die der arabischen Version 24 nur zur Ausgleichung mit der der biblischen Bücher conjecturirt zu sein scheint. Jeren. adv. Haeres III, 25. Clem. Alex. Strom I, p. 329.

[2]) „Und eine Bibliothek errichtend, sammelte (Nehemia) das über die Könige und die Propheten, das des David und die Briefe der Könige die Opfer betreffend." II Maccab. 2, 13.

[3]) Im Tempel fand noch Josephus eine Bibliothek. De bello Jud IV. 8. §. 3 — 6.

[4]) Das Gesetz, die Propheten und andere Schriften, in dieser Art auch im N. T. angeführt.

[5]) Euseb. Hist. Evang. IV, 26. Hieron. in prolog. galeato. Epiphan. de mens. et pond. c. 22, 23. Athanas. synops. script. II, 126 sq.

[6]) Schabbath 13, b.

[7]) Es standen jedoch die apocryphischen nicht in gleichem Ansehen.

denfalls ſtand ein Canon da von Büchern, die ein großes Anſehen den andern Büchern gegenüber behaupteten, und die dieſe als חיצונים „fremde" entwürdigten, und war durch ſich abgeſchloſſen. Die canoniſchen Bücher gewannen nun je länger, je mehr an Anſehen, und galten als heilige Schriften. Philo ſcheint ſie ſchon ganz nach der jetzigen Sammlung gehabt zu haben [1]), und Joſephus führt ſie deutlich einzeln an [2]), und zählt ihrer 22 an der Zahl; und nach ihnen canoniſirten ſie ſich immer mehr. Auch der Talmud kennt ſie wie die Eintheilung; oft wird der Pentateuch den Pſalmen entgegengeſtellt.[3]) Von den Alexandrinern, namentlich von Philo, wurde jedoch dem Pentateuch eine weit größere Heiligkeit beigelegt: er allein iſt im allegoriſchen Sinne angefertigt, und wird auch ſo ausgelegt, während die andern bibliſchen Bücher nicht in ſolcher Art behandelt werden [4]), und von den Samaritanern wurde aus den bibliſchen Schriften nur der Pentateuch und eine Chronik, die die Geſchichte Israels vom Tode Moſes ab, anknüpfend an Numer 22, 32 bis auf Alexander Severus herabführt [5]), mit vielen Zuſätzen und Mythen [6]), und in der von

Philo benutzt ſie nicht, und Joſephus tadelt darin den Mangel einer genauen Offenbarung ακριβη διαδοχη. Cont. Apion I, c. 8.

[1]) Er zählt ſie nicht einzeln auf. Philonis de vita contempl. p. 893, citirt nach der geläufigen Eintheilung.

[2]) „Wir haben nur 22 Bücher, die die ganze Zeit umfaſſen" u. ſ. w. Joseph. cont. Apion I, c. 8.

[3]) Joma 36, b.

[4]) Philo, quod omnis probus liber 877, de vita Mosis 681. Moſes allein iſt der Lehrer religiöſer Myſterien, den andern Verfaſſern wird nur eine Inſpiration zuertheilt, die Philo auch ſich beilegt. De Cherubim 142, de migrat. Abraham. 393. Auch Joſephus legt dem Hyrkan. Antiq. XIII, c. 10. 7., und ſich ſelbſt, bel. Jud. III, c. 8, 3. 9., die Gabe der Prophetie bei.

[5]) Eine arabiſche Ueberſetzung mit ſamaritaniſcher Schrift befindet ſich auf der Leidner Bibliothek. Ein Auszug daraus bei Hotting. Excercit. Antimor. p. 105, sqq.; und eine andere Bearbeitung derſelben befindet ſich in der Chronik der Abul Phetach. cf. Act. erudit. Lipsiae 1691 p. 167 der ſummariſche Inhalt.

[6]) So unter andern die Geſandtſchaft und die Zauberei des perſiſchen Königs Schaubeck, und Joſuas Kriegszug gegen ihn.

Kapitel 13 bis 24 die Geschichte mit dem Buche Josua parallel läuft, welche so als eine Bearbeitung dieses Buches zu betrachten sind, für heilig und canonisch gehalten; vielleicht aus Rücksicht auf die feindselige Stimmung gegen die Juden, oder wahrscheinlicher, weil sie dem göttlichen Pentateuch nichts coordiniren wollten, wurden die andern Bücher nicht aufgenommen. Indessen waren die Bücher, die einmal in den Canon aufgenommen wurden, unverändert dieselben; die Varianten, die später gesammelt wurden[1]), sind im Ganzen zu unerheblich, um auf die Auffassung zu influiren; die Exegese, die doch immer nur auf die canonischen Bücher sich erstreckte, veränderte sich nur wenig, wenngleich durch die geringere oder größere Anzahl der Bücher die ursprüngliche Ansicht sich verrücken sollte. Die Bücher gewannen auch im Laufe der Zeit an Heiligkeit, und standen dann unveränderlich da. Schon in den ersten Anfängen der hagadischen Exegese also lagen die canonischen Bücher ganz in derselben Form dem Exegeten vor, die sie jetzt haben, und er hatte außer den Sagen vor sich auch keine andere Quelle, auch nicht die Bücher der Tempelbibliothek.[2]) Die Canonicität einzelner Bücher unterlag allerdings anfangs einer Meinungsverschiedenheit; die aufgenommenen und zu exegesirenden boten aber in sich keine Verschiedenheit; und im Allgemeinen wurde auch der Canon als abgeschlossen betrachtet.

§. 58.

Da die Schriften nun, die der hagadischen Exegese zur Untersuchung vorlagen, keine andern waren, als die wir noch

---

[1]) Vergl. weiter unten die Massorah. II. Abth. I. Abschn. Cap. V.

[2]) Die Tempelbibliothek scheint zur Zeit der Maccabäischen Kämpfe verloren gegangen zu sein. Sicher existirte sie nicht mehr zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels. Denn es ist davon keine Spur damals vorhanden, und die vielen pseudonymen Schriften, als die des Seth, Henoch, Eldad ꝛc. beweisen, daß die alten fehlten, und man sie vermißte, so daß man andere statt ihrer anfertigte, und sie für die alten ausgab. Hätte sie auch noch damals existirt, so hätte man sie bei der Vorliebe für heilige Alterthümer auch erhalten.

jetzt haben, so kann natürlich die Verschiedenheit der Auffassung und Auslegung nur in dem Geiste, den wir zu zeichnen versuchten, begründet sein. Unmittelbar und unbewußt stellt sich nämlich eine Ansicht heraus, die wohl durch innere Vorgänge des Geistes, nicht aber durch äußerliche Mittel überwunden werden kann, die viel eher ihren Gegenstand umdeutet, oder gar verändert, als daß sie durch den einfachen und natürlichen Inhalt sich bestimmen lassen sollt. Sie wird erzeugt durch eine vorherrschende Ueberzeugung, die sich herausgebildet, oder durch Anklänge, die nach einer bestimmten Ideenassociation sich aneinander reihen. Bei Behandlung der Schrift, in der das religiöse Interesse vorherrscht, waren es die religiösen Ideen, die da anleiteten, und die die andern hineinzogen und verarbeiteten. Dieser erlösungssüchtigen Zeit wurde die Schrift, die im Glauben und Wissen als das Höchste galt, zu einem Worte der Erlösung, den Autoritätsharrenden zu einer Lehre der höchsten Autorität, und den Wahrheitverlangenden zur höchsten Wahrheit. Die Schrift ist göttlich, der Inbegriff alles Wissenswürdigen, die Quelle der Wahrheit von Ewigkeit her gültig.[1]) Sie wurde schon vor der Welt geschaffen, und wirkt der Idee nach nicht nur unter den Menschen, sondern die Engel haben sie schon besessen, und ihren Inhalt ausgeübt.[2]) Ein schwarzes Feuer auf weißes geschrieben[3]), von Gott selbst ausgegangen, „der da fällt die Flammen des Feuers", Psalm 29, 4. Sie war vom Geiste Gottes selbst theils mittelbar, theils unmittelbar angefertigt, und war das Mittel, die Zweifel zu lösen, und die Dunkel zu verscheuchen, eine Lehre Gottes für die Menschen. Sie enthält darum einen geheimen, erhabenen Sinn, höhere Andeutungen, die nur den Frommen und Edlen und von Gott Eingeweihten sich erschließen.[4]) Das

[1]) Sirach. 24, 23. III. Mac. 1, 16. Sapient. Sal. 18, 4.

[2]) Schabbath 116, a.

[3]) Berachoth 23, a. Taanith 7, a. Ein göttliches Zeichen zur Erkenntniß der Wahrheit. Schekalim 10, a.

[4]) Wer begnadigt wird, erfaßt sie; die Schrift ist ihm dann ein Lebensbalsam. Joma 72, b. Schab. 88, b. Succa 52, a. Senh. 54, b. Taanith 7, a.

Erhabenſte und Göttliche im menſchlichen Wiſſen, der Inbegriff der höchſten Wahrheiten war, nach der lauten Ueberzeugung der Zeit von der Göttlichkeit und Erhabenheit des Judenthums und ſeiner Denkmäler, in der heiligen Schrift niedergelegt und enthalten geglaubt, auf erhabene oder geheime und wunderbare Weiſe ausgedrückt, und durch Gottes Geiſt ſelbſt gelehrt. Das war die übereinſtimmende Grundanſicht von der Bibel, und ſie wurde mit Conſequenz durchgeführt; was zu widerſtreben ſchien, als die körperlichen Begriffe von Gott, wurde als unverſtändlich betrachtet, oder umdeutet, oder als myſteriös aufgenommen. Dieſe Anſicht hat ſich aber wieder verſchieden gebildet nach den Einzelanſichten innerhalb dieſer hagadiſchen Richtung, je nach der Geſtalt, die die religiöſe Ueberzeugung gewann, und dem Ausdrucke, den ſie ſich gab; was zumeiſt und zunächſt das Göttliche der Religion oder die Erhabenheit der Lehre andeutete und hervorkehrte, ſetzte ſich mit verwandten anklingenden Ideen der Schrift in Verbindung, und beſtimmte dieſelbe. Die Schrift beſteht aber aus ethiſchen, philoſophiſchen, geſchichtlichen und prophetiſchen Anſichten; ſie beſchäftigt ſich mit der Vergangenheit, und lehrt dieſe auffaſſen, mit der Zukunft, und verkündet das Heil, und endlich mit der Gegenwart, und lehrt Religionsanſichten, Lebensregeln und Lehren oder Dogmen. Jede beſondere Geiſtesrichtung dieſer Exegeſe wandte, je nach ihrem Character, oder nach Bedürfniß ihrer Richtung, ſich vorzugsweiſe einem beſtimmten Kreiſe von Ideen zu, verband ſich eng mit dieſen, ſchuf ſich eine Anſicht, und übertrug dieſe auch, ſo weit es ging, auf die andern Theile der Schrift. Und dies war die innere Veranlaſſung zu einer verſchiedenen Auffaſſung und zu der unmittelbaren abweichenden Grundanſicht über die Schrift; es wirkten aber auch Motive, die wir äußerlich nennen, bald zur Förderung dieſer einmal gewonnenen Grundanſicht, bald zur Hemmung und theilweiſen Modificirung, ſo daß ſich unbewußt ein gemiſchtes oder verändertes Bild erzeugte, und dem Exegeten aufdrängte. Zu dieſen Motiven gehört beſonders die Sprache und der Ausdruck der bibliſchen Schriften, und ihr

Verhalten zu denen des Exegeten. Die biblischen Bücher sind zwar größtentheils in hebräischer Sprache und nur ein geringer Theil der jüngern Schriften [1]), wie einige Wörter [2]) und einige Verse [3]) der ältern in der ihr nahe verwandten chaldäischen geschrieben; es wurden aber früh Uebersetzungen angefertigt, so besonders eine in griechischer Sprache, die als heilig galten, und von Gott selbst auf Sinai, nach der Volksmeinung, schon gelehrt sein sollten; so behauptet Philo, daß die griechische Uebersetzung durch eine göttliche Eingebung gemacht wurde [4]), und der Talmud wiederholt es, und lehrt das Gleiche von der chaldäischen. [5]) Wie das Original wurden aber auch die Uebersetzungen beim Lesen benutzt, und diese, wenngleich sie sich eng anschlossen, lieferten doch, namentlich die griechische, so viele Abweichungen und Mißverständnisse, daß die Auffassung sich etwas verschieben mußte von derjenigen, die bei andern Mitteln gewonnen worden wäre. Auch giebt jede Sprache an und für sich durch ihre Begriffsbildung und ihre Wortbezeichnung einige Differenzpuncte. Die Forscher selbst hatten sich ebenfalls ein sehr verschiedenes Bild von der Bibel verschafft, und eine von einander abweichende Grundansicht gewonnen, je nachdem ihnen eine Schrift vorlag, die in ihrer Muttersprache oder einer mit dieser verwandten, oder endlich in einer erlernten und ganz fremden Sprache angefertigt war, wie anderseits, ob diese ein Original, oder blos eine gute oder gar schlechte Uebersetzung sei, besonders bei dem Mangel an exegetischen Mitteln. Alles dieses mußte die Grundansicht, die sich aus der ersten Bekanntschaft bildet, verschieden bestimmen, und ein verschiedenartiges Verhältniß gegen die Schrift erzeugen. War nun auch die Schrift immer dieselbe geblieben, so haben wir

---

[1]) Im Esdras, Neemias und Daniel.

[2]) Genes. 31, 47. Esther 3, 14. ꝛc.

[3]) Jerem. 10, 11.

[4]) Philo, de vita Mosis III, 681. „Die Prophezeihung ist zweifach, eine erfindende und eine Auslegung." cf. ibid. II, 512 soll die Septuaginta mit Inspiration gemacht worden sein.

[5]) Megillah 3, a.

doch hier schon die Gründe im Allgemeinen erkannt, die eine abweichende Grundansicht erzeugen mußten, und so zu sagen, in dem Geiste eines jeden Exegeten ein anderartiges Bild wirklich erzeugten.

§. 59.

Zu einer gründlichern Auffassung der Grundansicht über die Schrift, wie sie in der Hagadah sich gestaltete, müssen wir nun die Einzelansichten in Betracht ziehen, um aus ihnen einen gründlichen Ueberblick zu gewinnen. Wir haben demnach zu untersuchen, was jede Einzelrichtung aus der Schrift erwartete, welchem Ideenkreise sie sich zuwenden mußte, und wie endlich das Urtheil und die Meinung war, die sich vorherrschend über die Schrift bildete. Wir haben aber auch zu betrachten, welchen Einfluß die Mittel übten, die die Schrift zur Kenntniß brachten. Mit andern Worten, wir haben hier erstens denjenigen Inhalt der Schrift, der in der Hagadah als der wesentliche betrachtet wurde, und zweitens die Form und den Ausdruck der Schrift in Betracht zu ziehen, und werden demnach die gewonnenen Resultate in zwei Capiteln behandeln.

I. Capitel.

Hagadischer Inhalt der Schrift.

§. 60.

Wenn auch in den ersten Anfängen der Hagadah, zur Zeit der Anfertigung der apokryphischen Bücher nur eine, und eine ganz unbestimmte Grundansicht von der Göttlichkeit und Erhabenheit der Schrift vorherrschte, so theilte sich doch bald dieselbe nach den zwei Richtungen des Glaubens und des Wissens in zwei Theile, von denen die eine im Neualexandrinismus, die andere im Pharisäismus vertreten wurde. Die Unterschiede der Auffassung treten, trotz daß sie ganz unbewußt, und wie von selbst auftauchen, doch deutlich markirt hervor, und sprechen sich in den verschiedenen Schriften aus. Im Neualexandrinismus drangen fremde wissenschaftliche Elemente durch, und zehrten den gläubigen Inhalt auf, so daß dieser

zu einem philosophischen Wissen wurde; der Widerspruch gegen die positive Glaubensform und den bestimmten Inhalt erforderte eine sichere gewisse Ausgleichung, und systematische philosophische Ansichten wurden mit Bestimmtheit aus der Schrift vermittelt; dagegen aber behaupteten sich die fremden Ansichten im Pharisäismus nur in veränderter judäisirter Gestalt, selbstständig fanden sie keine Aufnahme; ein Widerspruch gegen die Glaubensansicht kam nicht auf, und nicht eine bestimmte Wahrheit, sondern jede Wahrheit ward in der Schrift gesucht. Aus diesem Gegensatze ergaben sich somit die Unterschiede in der Grundansicht über die Schrift. Nach dem Alexandrinismus deutete die Schrift auf einen Inhalt, den die einfache, natürliche Wortbedeutung nicht an die Hand gab; sie war daher ein bloßes Symbol in höherer Anschauung; nach dem Pharisäismus dagegen sollte die Schrift Alles ausdrücken; sie ward zu diesem Ende wunderbar von Gott gefügt, und somit ein wunderbarer Ausdruck mannigfacher göttlicher Wahrheiten. In jenem kleidete sich der Inhalt in eine bestimmte Form, diese war somit eine Hülle, die den Inhalt bedeckte, und sich ihm fügte; beide waren verwandt und ähnlich, denn das starre Glaubensprincip mußte sich nach der Wissenschaft gestalten; in diesem dagegen enthielt blos die Schrift nebeneinander gefügte und coordinirte Wahrheiten, die man suchte; die Schrift galt darum nur als ein Behälter, in dem man Hineingelegtes aufbewahrte. In jenem unterschied sich, nach der Annahme eines Doppelwesens im Gottesbegriff und im Menschen, und einer Doppelauffassung des Gotteswortes, nach dem mysteriösen Character Aegyptens, die symbolische Deutung von dem natürlichen Sinne, wie das esoterische Wissen von dem exoterischen; in diesem dagegen, in welchem alle Wahrheiten, die da zusagten, als göttlich geglaubt und mit gläubiger Hingebung aufgenommen wurden, unterschieden sich die mannigfachen Auslegungen nur darin, daß die eine mehr, die andere weniger ermittelte [1]);

[1]) Je mehr ermittelt wurde, desto höher stand die Auslegung; von R. Akiba wurde gerühmt, er habe über jeden Strich der Schrift tausendartige Auslegung gefunden, „Schaaren von anerkannten Grundsätzen ermittelt."

um in einem Bilde zu ſprechen, in Alexandrien galt die Schrift als ein verſchleiertes Bild, in Babylon und Paläſtina als ein verborgener Schatz. Haben wir nun bis hieher die Unterſchiede verfolgt in Beziehung auf die äußere Form und den innern Gehalt, und beider Verhältniß zu einander, ſo müſſen wir endlich noch den Unterſchied in Beziehung auf die Verbindung und den Zuſammenhang des Sinnes und der äußern Form hervorheben. Im Alexandrinismus, der eine beſtimmte aber fremde Wahrheit ſuchte, mußten die weſenhaften Erſcheinungen der Schrift unverändert, und ſtatt des einfachen Wortſinnes ein combinirter Gedanke geſetzt werden; der Zuſammenhang zwiſchen beiden konnte nur eine allegoriſche Eigenthümlichkeit ſein; der bibliſche Inhalt, die Perſonen, ſelbſt die Gegenſtände deuteten auf andere Ideen hin, und galten als eine Perſonification; dagegen durfte der Phariſäismus, der kein fremdes Element aufnahm, vielmehr dieſes umwandelte und im Judenthum aufgehen ließ, nicht den weſenhaften Inhalt umändern; und er konnte ihn immer belaſſen, weil er Alles beſiegte, und keinen Widerſtand fand, was er auch lehrte; das Neue, das er ermitteln wollte, bedurfte, weil judäiſirt, keines innern Zuſammenhanges mit der Schrift; es genügte ein äußerlicher, wenn das bloße Wort oder die Schriftzeichen dieſes Wortes ihn bedeuteten. Die Verbindung war hier eine zufällige, geſetzte, eine ſprachliche, während ſie im Alexandrinismus eine bidliche, ſich ſelbſt ergebende, eine logiſche war.

§. 61.

Im Alexandrinismus betrachtete man die Schrift als eine in Scene geſetzte Idee; die Handlung ſpinnt ſich ab, um eine Lehre zu geben, und man erkennt am Schluſſe, daß die Perſonen etwas ganz Anderes waren, als was ſie äußerlich auf den erſten Anblick vorſtellten. Die Erzählung und der Ausſpruch war die äſthetiſche Darſtellung einer erhabenen Idee, die ſich am Schluſſe ergiebt, und das eigentliche Verſtändniß ermittelt. Es iſt in der Schrift eine Wahrheit enthalten, eine erhabene, die aber geſucht werden muß, und nur dem, der reinen und gottſeligen Herzens und begeiſtert iſt, ſich erſchließt.

Die Schrift ist die Quelle der reinen und geläuterten Weisheit, und nur aus ihr quillt die wahre Erkenntniß. Selbst die alten griechischen Weisen, besonders Orpheus, Pythagoras und Plato haben aus ihr vermittelst einer alten Uebersetzung geschöpft, behauptet Philo.[1]) Allein sie umhüllt die Wahrheit, und verschließt sie dem uneingeweihten Auge. Philo sagt darüber in der Einleitung zu seinen Werken, indem er von Moses über das Gesetz spricht: „Alle Gesetzgeber haben theils ohne jeden andern rhetorischen Schmuck ihr Gesetz nackt hingestellt, theils die Wahrheit, um sie einleuchtend zu machen, mit erdichteten Fabeln umgeben; Moses allein verschmähete beide Weisen, die eine als roh und träge und unwürdig eines Philosophen, die andere als lügnerisch und voller Vorurtheile, nicht gleich anrathend, was zu thun und zu lassen sei; nicht Mährchen erdichtet er, um die Geister allmählig für die Entgegennahme des Gesetzes vorzubereiten; denn anstaunenswerth ist schon der Anfang, der die Schöpfung der Welt umfaßt; diese Schönheit der Anschauungen (*καλλος των νοημαετων*) kann kein Schriftsteller und kein Dichter nach Würde loben.“ Eben so behauptet er, seien die biblischen Erzählungen in solcher Art gegeben, daß die allegorische Deutung auf höhere Wahrheiten darin nicht zu verkennen ist. Sie liegen indessen tief verborgen, und nur durch eine prophetische Gabe in Ekstasen sind sie zu lösen [2]). Im Geiste des Alexandrinismus spricht auch ähnlich der Sohar [3]), der an allen Richtungen sich betheiligte, und in dem Pharisäismus ganz ecclectisch auch alexandrinische und gnostische Ansichten aufnahm; er sagt: „Sehr fehlen diejenigen, die da glauben, die Schrift enthalte nur Mährchen und Erzählungen, denn Aehnliches wissen ja dann auch die Capsarii [4]) (die Sclaven, die nur die Bücher

[1]) Gfrörers Kirchengeschichte d. d. N. I. p. 428.

[2]) Bemerkenswerth ist die Stelle Philo. de sacrificiis Kain et Habel. p. 113, 114.

[3]) Sohar Genesis 402.

[4]) קפסרי capsarii; nicht mit Buxtof. Lexic. talmud., dominatores mundi, und auch nicht nach einer kuriosen Uebersetzung, „Kapsyräer.“ (!)

den Kindern in die Schule tragen; die Gelehrsamkeit also nur in den Händen haben); das kann ja wohl nicht in einem Buche Gottes stehen. Die Schrift enthält vielmehr in diesen Erzählungen eine Andeutung auf höhere Wahrheit." Diese alexandrinische Grundansicht von der allegorischen Sprachweise der Schrift, die an sich viel Plausibles enthielt, und ganz mit der hohen Meinung, die sich über die Schrift verbreitete, harmonirte, hatte sich selbst außerhalb Aegyptens verbreitet, denn wir treffen sie schon in dem Munde der ältesten Kirchenväter. So sagt Origines[1]): betrachten wir, was im Gesetze geschrieben ist, so schäme ich mich zu sagen, daß Gott solches gesagt habe; denn es scheinen mehr elegante und vernünftige menschliche Gesetze zu sein, beispielsweise, wie die der Römer, Athenienser oder Lacädemonier. So wird als Beweis angeführt, weil es offenbar zu trivial aussieht, zu sagen, Gott habe Bäume in einem Garten gepflanzt: daß es müsse die Stelle einen geheimen Sinn haben [2]). Und er behauptet darum: [3]) daß es eine dreifache Art gebe, die heilige Schrift zu verstehen, eine historische, moralische und mystische, daher nimmt man an, daß sie Körper, Leben und Geist besitze." Obgleich die Kirchenväter mehr der buchstäblichen Auffassung huldigten, hatten sie sich doch der Annahme einer allegorischen Auslegung nicht ganz erwehren können. Es war allgemein zugestanden, daß die Schrift die höchste Wahrheit lehre, und zwar diejenige, die als solche betrachtet wurde. Aber nur sehr Wenige gelangten zu ihrer Kunde; die Erleuchteten wußten sie aber auch in der Schrift wiederzufinden. Was in der Schrift nun mit dieser Wahrheit in Uebereinstimmung gebracht

---

[1]) Origines, Homil. Levit. 7. Si accipiamus quae in lege scripta sint, erubesco dicere et confiteri, talia legerit Deus; videbuntur enim magis elegantes et rationales hominum leges, verbi gratia, Romanorum vel Atheniensium vel Lacaedemoniorum.

[2]) *Περι αρχων* I. Cap. 4, 2 Huet. Origeniana.

[3]) Triplicem in divinis Scripturis intelligentiae modum, historicum, moralem et mysticum, unde et corpus inesse et animam et spiritum intellexerunt. Origin. Homil. 5 in Levit

denfalls ſtand ein Canon da von Büchern, die ein großes Anſehen den andern Büchern gegenüber behaupteten, und die dieſe als חיצונים „fremde" entwürdigten, und war durch ſich abgeſchloſſen. Die canoniſchen Bücher gewannen nun je länger, je mehr an Anſehen, und galten als heilige Schriften. Philo ſcheint ſie ſchon ganz nach der jetzigen Sammlung gehabt zu haben [1]), und Joſephus führt ſie deutlich einzeln an [2]), und zählt ihrer 22 an der Zahl; und nach ihnen canoniſirten ſie ſich immer mehr. Auch der Talmud kennt ſie wie die Eintheilung; oft wird der Pentateuch den Pſalmen entgegengeſtellt.[3]) Von den Alexandrinern, namentlich von Philo, wurde jedoch dem Pentateuch eine weit größere Heiligkeit beigelegt: er allein iſt im allegoriſchen Sinne angefertigt, und wird auch ſo ausgelegt, während die andern bibliſchen Bücher nicht in ſolcher Art behandelt werden [4]), und von den Samaritanern wurde aus den bibliſchen Schriften nur der Pentateuch und eine Chronik, die die Geſchichte Israels vom Tode Moſes ab, anknüpfend an Numer 22, 32 bis auf Alexander Severus herabführt [5]), mit vielen Zuſätzen und Mythen [6]), und in der von

Philo benutzt ſie nicht, und Joſephus tadelt darin den Mangel einer genauen Offenbarung *ακριβη διαθοχη*. Cont. Apion I, c. 8.

[1]) Er zählt ſie nicht einzeln auf. Philonis de vita contempl. p. 893, citirt nach der geläufigen Eintheilung.

[2]) „Wir haben nur 22 Bücher, die die ganze Zeit umfaſſen" u. ſ. w. Joseph. cont. Apion I, c. 8.

[3]) Joma 36, b.

[4]) Philo, quod omnis probus liber 877, de vita Mosis 681. Moſes allein iſt der Lehrer religiöſer Myſterien, den andern Verfaſſern wird nur eine Inſpiration zuertheilt, die Philo auch ſich beilegt. De Cherubim 142, de migrat. Abraham. 393. Auch Joſephus legt dem Hyrkan. Antiq. XIII, c. 10. 7., und ſich ſelbſt, bel. Jud. III, c. 8, 3. 9., die Gabe der Prophetie bei.

[5]) Eine arabiſche Ueberſetzung mit ſamaritaniſcher Schrift befindet ſich auf der Leidner Bibliothek. Ein Auszug daraus bei Hotting. Excercit. Antimor. p. 105, sqq.; und eine andere Bearbeitung derſelben befindet ſich in der Chronik der Abul Phetach. cf. Act. erudit. Lipsiae 1691 p. 167 der ſummariſche Inhalt.

[6]) So unter andern die Geſandtſchaft und die Zauberei des perſiſchen Königs Schaubeck, und Joſuas Kriegszug gegen ihn.

Kapitel 13 bis 24 die Geschichte mit dem Buche Josua parallel läuft, welche so als eine Bearbeitung dieses Buches zu betrachten sind, für heilig und canonisch gehalten; vielleicht aus Rücksicht auf die feindselige Stimmung gegen die Juden, oder wahrscheinlicher, weil sie dem göttlichen Pentateuch nichts coordiniren wollten, wurden die andern Bücher nicht aufgenommen. Indessen waren die Bücher, die einmal in den Canon aufgenommen wurden, unverändert dieselben; die Varianten, die später gesammelt wurden[1]), sind im Ganzen zu unerheblich, um auf die Auffassung zu influiren; die Exegese, die doch immer nur auf die canonischen Bücher sich erstreckte, veränderte sich nur wenig, wenngleich durch die geringere oder größere Anzahl der Bücher die ursprüngliche Ansicht sich verrücken sollte. Die Bücher gewannen auch im Laufe der Zeit an Heiligkeit, und standen dann unveränderlich da. Schon in den ersten Anfängen der hagadischen Exegese also lagen die canonischen Bücher ganz in derselben Form dem Exegeten vor, die sie jetzt haben, und er hatte außer den Sagen vor sich auch keine andere Quelle, auch nicht die Bücher der Tempelbibliothek.[2]) Die Canonicität einzelner Bücher unterlag allerdings anfangs einer Meinungsverschiedenheit; die aufgenommenen und zu exegesirenden boten aber in sich keine Verschiedenheit; und im Allgemeinen wurde auch der Canon als abgeschlossen betrachtet.

§. 58.

Da die Schriften nun, die der hagadischen Exegese zur Untersuchung vorlagen, keine andern waren, als die wir noch

---

[1]) Vergl. weiter unten die Massorah. II. Abth. I. Abschn. Cap. V.

[2]) Die Tempelbibliothek scheint zur Zeit der Maccabäischen Kämpfe verloren gegangen zu sein. Sicher existirte sie nicht mehr zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels. Denn es ist davon keine Spur damals vorhanden, und die vielen pseudonymen Schriften, als die des Seth, Henoch, Eldad ꝛc. beweisen, daß die alten fehlten, und man sie vermißte, so daß man andere statt ihrer anfertigte, und sie für die alten ausgab. Hätte sie auch noch damals existirt, so hätte man sie bei der Vorliebe für heilige Alterthümer auch erhalten.

jetzt haben, so kann natürlich die Verschiedenheit der Auffassung und Auslegung nur in dem Geiste, den wir zu zeichnen versuchten, begründet sein. Unmittelbar und unbewußt stellt sich nämlich eine Ansicht heraus, die wohl durch innere Vorgänge des Geistes, nicht aber durch äußerliche Mittel überwunden werden kann, die viel eher ihren Gegenstand umdeutet, oder gar verändert, als daß sie durch den einfachen und natürlichen Inhalt sich bestimmen lassen sollt. Sie wird erzeugt durch eine vorherrschende Ueberzeugung, die sich herausgebildet, oder durch Anklänge, die nach einer bestimmten Ideenassociation sich aneinander reihen. Bei Behandlung der Schrift, in der das religiöse Interesse vorherrscht, waren es die religiösen Ideen, die da anleiteten, und die die andern hineinzogen und verarbeiteten. Dieser erlösungssüchtigen Zeit wurde die Schrift, die im Glauben und Wissen als das Höchste galt, zu einem Worte der Erlösung, den Autoritätsharrenden zu einer Lehre der höchsten Autorität, und den Wahrheitverlangenden zur höchsten Wahrheit. Die Schrift ist göttlich, der Inbegriff alles Wissenswürdigen, die Quelle der Wahrheit von Ewigkeit her gültig.[1]) Sie wurde schon vor der Welt geschaffen, und wirkt der Idee nach nicht nur unter den Menschen, sondern die Engel haben sie schon besessen, und ihren Inhalt ausgeübt.[2]) Ein schwarzes Feuer auf weißes geschrieben[3]), von Gott selbst ausgegangen, „der da fällt die Flammen des Feuers", Psalm 29, 4. Sie war vom Geiste Gottes selbst theils mittelbar, theils unmittelbar angefertigt, und war das Mittel, die Zweifel zu lösen, und die Dunkel zu verscheuchen, eine Lehre Gottes für die Menschen. Sie enthält darum einen geheimen, erhabenen Sinn, höhere Andeutungen, die nur den Frommen und Edlen und von Gott Eingeweihten sich erschließen.[4]) Das

[1]) Sirach. 24, 23. III. Mac. 1, 16. Sapient. Sal. 18, 4.

[2]) Schabbath 116, a.

[3]) Berachoth 23, a. Taanith 7, a. Ein göttliches Zeichen zur Erkenntniß der Wahrheit. Schekalim 10, a.

[4]) Wer begnadigt wird, erfaßt sie; die Schrift ist ihm dann ein Lebensbalsam. Joma 72, b. Schab. 88, b. Succa 52, a. Senh. 54, b. Taanith 7, a.

Erhabenſte und Göttliche im menſchlichen Wiſſen, der Inbegriff der höchſten Wahrheiten war, nach der lauten Ueberzeugung der Zeit von der Göttlichkeit und Erhabenheit des Judenthums und ſeiner Denkmäler, in der heiligen Schrift niedergelegt und enthalten geglaubt, auf erhabene oder geheime und wunderbare Weiſe ausgedrückt, und durch Gottes Geiſt ſelbſt gelehrt. Das war die übereinſtimmende Grundanſicht von der Bibel, und ſie wurde mit Conſequenz durchgeführt; was zu widerſtreben ſchien, als die körperlichen Begriffe von Gott, wurde als unverſtändlich betrachtet, oder umdeutet, oder als myſteriös aufgenommen. Dieſe Anſicht hat ſich aber wieder verſchieden gebildet nach den Einzelanſichten innerhalb dieſer hagadiſchen Richtung, je nach der Geſtalt, die die religiöſe Ueberzeugung gewann, und dem Ausdrucke, den ſie ſich gab; was zumeiſt und zunächſt das Göttliche der Religion oder die Erhabenheit der Lehre andeutete und hervorkehrte, ſetzte ſich mit verwandten anklingenden Ideen der Schrift in Verbindung, und beſtimmte dieſelbe. Die Schrift beſteht aber aus ethiſchen, philoſophiſchen, geſchichtlichen und prophetiſchen Anſichten; ſie beſchäftigt ſich mit der Vergangenheit, und lehrt dieſe auffaſſen, mit der Zukunft, und verkündet das Heil, und endlich mit der Gegenwart, und lehrt Religionsanſichten, Lebensregeln und Lehren oder Dogmen. Jede beſondere Geiſtesrichtung dieſer Exegeſe wandte, je nach ihrem Character, oder nach Bedürfniß ihrer Richtung, ſich vorzugsweiſe einem beſtimmten Kreiſe von Ideen zu, verband ſich eng mit dieſen, ſchuf ſich eine Anſicht, und übertrug dieſe auch, ſo weit es ging, auf die andern Theile der Schrift. Und dies war die innere Veranlaſſung zu einer verſchiedenen Auffaſſung und zu der unmittelbaren abweichenden Grundanſicht über die Schrift; es wirkten aber auch Motive, die wir äußerlich nennen, bald zur Förderung dieſer einmal gewonnenen Grundanſicht, bald zur Hemmung und theilweiſen Modificirung, ſo daß ſich unbewußt ein gemiſchtes oder verändertes Bild erzeugte, und dem Exegeten aufdrängte. Zu dieſen Motiven gehört beſonders die Sprache und der Ausdruck der bibliſchen Schriften, und ihr

Verhalten zu denen des Exegeten. Die biblischen Bücher sind zwar größtentheils in hebräischer Sprache und nur ein geringer Theil der jüngern Schriften [1]), wie einige Wörter [2]) und einige Verse [3]) der ältern in der ihr nahe verwandten chaldäischen geschrieben; es wurden aber früh Uebersetzungen angefertigt, so besonders eine in griechischer Sprache, die als heilig galten, und von Gott selbst auf Sinai, nach der Volksmeinung, schon gelehrt sein sollten; so behauptet Philo, daß die griechische Uebersetzung durch eine göttliche Eingebung gemacht wurde [4]), und der Talmud wiederholt es, und lehrt das Gleiche von der chaldäischen.[5]) Wie das Original wurden aber auch die Uebersetzungen beim Lesen benutzt, und diese, wenngleich sie sich eng anschlossen, lieferten doch, namentlich die griechische, so viele Abweichungen und Mißverständnisse, daß die Auffassung sich etwas verschieben mußte von derjenigen, die bei andern Mitteln gewonnen worden wäre. Auch giebt jede Sprache an und für sich durch ihre Begriffsbildung und ihre Wortbezeichnung einige Differenzpuncte. Die Forscher selbst hatten sich ebenfalls ein sehr verschiedenes Bild von der Bibel verschafft, und eine von einander abweichende Grundansicht gewonnen, je nachdem ihnen eine Schrift vorlag, die in ihrer Muttersprache oder einer mit dieser verwandten, oder endlich in einer erlernten und ganz fremden Sprache angefertigt war, wie anderseits, ob diese ein Original, oder blos eine gute oder gar schlechte Uebersetzung sei, besonders bei dem Mangel an exegetischen Mitteln. Alles dieses mußte die Grundansicht, die sich aus der ersten Bekanntschaft bildet, verschieden bestimmen, und ein verschiedenartiges Verhältniß gegen die Schrift erzeugen. War nun auch die Schrift immer dieselbe geblieben, so haben wir

---

[1]) Im Esdras, Neemias und Daniel.

[2]) Genes. 31, 47. Esther 3, 14. ꝛc.

[3]) Jerem. 10, 11.

[4]) Philo, de vita Mosis III, 681. „Die Prophezeihung ist zweifach, eine erfindende und eine Auslegung.“ cf. ibid. II, 512 soll die Septuaginta mit Inspiration gemacht worden sein.

[5]) Megillah 3, a.

doch hier schon die Gründe im Allgemeinen erkannt, die eine abweichende Grundansicht erzeugen mußten, und so zu sagen, in dem Geiste eines jeden Exegeten ein anderartiges Bild wirklich erzeugten.

§. 59.

Zu einer gründlichern Auffassung der Grundansicht über die Schrift, wie sie in der Hagadah sich gestaltete, müssen wir nun die Einzelansichten in Betracht ziehen, um aus ihnen einen gründlichen Ueberblick zu gewinnen. Wir haben demnach zu untersuchen, was jede Einzelrichtung aus der Schrift erwartete, welchem Ideenkreise sie sich zuwenden mußte, und wie endlich das Urtheil und die Meinung war, die sich vorherrschend über die Schrift bildete. Wir haben aber auch zu betrachten, welchen Einfluß die Mittel übten, die die Schrift zur Kenntniß brachten. Mit andern Worten, wir haben hier erstens denjenigen Inhalt der Schrift, der in der Hagadah als der wesentliche betrachtet wurde, und zweitens die Form und den Ausdruck der Schrift in Betracht zu ziehen, und werden demnach die gewonnenen Resultate in zwei Capiteln behandeln.

I. Capitel.

Hagadischer Inhalt der Schrift.

§. 60.

Wenn auch in den ersten Anfängen der Hagadah, zur Zeit der Anfertigung der apokryphischen Bücher nur eine, und eine ganz unbestimmte Grundansicht von der Göttlichkeit und Erhabenheit der Schrift vorherrschte, so theilte sich doch bald dieselbe nach den zwei Richtungen des Glaubens und des Wissens in zwei Theile, von denen die eine im Neualexandrinismus, die andere im Pharisäismus vertreten wurde. Die Unterschiede der Auffassung treten, trotz daß sie ganz unbewußt, und wie von selbst auftauchen, doch deutlich markirt hervor, und sprechen sich in den verschiedenen Schriften aus. Im Neualexandrinismus drangen fremde wissenschaftliche Elemente durch, und zehrten den gläubigen Inhalt auf, so daß dieser

zu einem philosophischen Wissen wurde; der Widerspruch gegen die positive Glaubensform und den bestimmten Inhalt erforderte eine sichere gewisse Ausgleichung, und systematische philosophische Ansichten wurden mit Bestimmtheit aus der Schrift vermittelt; dagegen aber behaupteten sich die fremden Ansichten im Pharisäismus nur in veränderter judäisirter Gestalt, selbstständig fanden sie keine Aufnahme; ein Widerspruch gegen die Glaubensansicht kam nicht auf, und nicht eine bestimmte Wahrheit, sondern jede Wahrheit ward in der Schrift gesucht. Aus diesem Gegensatze ergaben sich somit die Unterschiede in der Grundansicht über die Schrift. Nach dem Alexandrinismus deutete die Schrift auf einen Inhalt, den die einfache, natürliche Wortbedeutung nicht an die Hand gab; sie war daher ein bloßes Symbol in höherer Anschauung; nach dem Pharisäismus dagegen sollte die Schrift Alles ausdrücken; sie ward zu diesem Ende wunderbar von Gott gefügt, und somit ein wunderbarer Ausdruck mannigfacher göttlicher Wahrheiten. In jenem kleidete sich der Inhalt in eine bestimmte Form, diese war somit eine Hülle, die den Inhalt bedeckte, und sich ihm fügte; beide waren verwandt und ähnlich, denn das starre Glaubensprincip mußte sich nach der Wissenschaft gestalten; in diesem dagegen enthielt blos die Schrift nebeneinander gefügte und coordinirte Wahrheiten, die man suchte; die Schrift galt darum nur als ein Behälter, in dem man Hineingelegtes aufbewahrte. In jenem unterschied sich, nach der Annahme eines Doppelwesens im Gottesbegriff und im Menschen, und einer Doppelauffassung des Gotteswortes, nach dem mysteriösen Character Aegyptens, die symbolische Deutung von dem natürlichen Sinne, wie das esoterische Wissen von dem exoterischen; in diesem dagegen, in welchem alle Wahrheiten, die da zusagten, als göttlich geglaubt und mit gläubiger Hingebung aufgenommen wurden, unterschieden sich die mannigfachen Auslegungen nur darin, daß die eine mehr, die andere weniger ermittelte [1]);

[1]) Je mehr ermittelt wurde, desto höher stand die Auslegung; von R. Akiba wurde gerühmt, er habe über jeden Strich der Schrift tausendartige Auslegung gefunden, „Schaaren von anerkannten Grundsätzen ermittelt."

um in einem Bilde zu sprechen, in Alexandrien galt die Schrift als ein verschleiertes Bild, in Babylon und Palästina als ein verborgener Schatz. Haben wir nun bis hieher die Unterschiede verfolgt in Beziehung auf die äußere Form und den innern Gehalt, und beider Verhältniß zu einander, so müssen wir endlich noch den Unterschied in Beziehung auf die Verbindung und den Zusammenhang des Sinnes und der äußern Form hervorheben. Im Alexandrinismus, der eine bestimmte aber fremde Wahrheit suchte, mußten die wesenhaften Erscheinungen der Schrift unverändert, und statt des einfachen Wortsinnes ein combinirter Gedanke gesetzt werden; der Zusammenhang zwischen beiden konnte nur eine allegorische Eigenthümlichkeit sein; der biblische Inhalt, die Personen, selbst die Gegenstände deuteten auf andere Ideen hin, und galten als eine Personification; dagegen durfte der Pharisäismus, der kein fremdes Element aufnahm, vielmehr dieses umwandelte und im Judenthum aufgehen ließ, nicht den wesenhaften Inhalt umändern; und er konnte ihn immer belassen, weil er Alles besiegte, und keinen Widerstand fand, was er auch lehrte; das Neue, das er ermitteln wollte, bedurfte, weil judäisirt, keines innern Zusammenhanges mit der Schrift; es genügte ein äußerlicher, wenn das bloße Wort oder die Schriftzeichen dieses Wortes ihn bedeuteten. Die Verbindung war hier eine zufällige, gesetzte, eine sprachliche, während sie im Alexandrinismus eine bidliche, sich selbst ergebende, eine logische war.

§. 61.

Im Alexandrinismus betrachtete man die Schrift als eine in Scene gesetzte Idee; die Handlung spinnt sich ab, um eine Lehre zu geben, und man erkennt am Schlusse, daß die Personen etwas ganz Anderes waren, als was sie äußerlich auf den ersten Anblick vorstellten. Die Erzählung und der Ausspruch war die ästhetische Darstellung einer erhabenen Idee, die sich am Schlusse ergiebt, und das eigentliche Verständniß ermittelt. Es ist in der Schrift eine Wahrheit enthalten, eine erhabene, die aber gesucht werden muß, und nur dem, der reinen und gottseligen Herzens und begeistert ist, sich erschließt.

Die Schrift iſt die Quelle der reinen und geläuterten Weisheit, und nur aus ihr quillt die wahre Erkenntniß. Selbſt die alten griechiſchen Weiſen, beſonders Orpheus, Pythagoras und Plato haben aus ihr vermittelſt einer alten Ueberſetzung geſchöpft, behauptet Philo.[1]) Allein ſie umhüllt die Wahrheit, und verſchließt ſie dem uneingeweihten Auge. Philo ſagt darüber in der Einleitung zu ſeinen Werken, indem er von Moſes über das Geſetz ſpricht: „Alle Geſetzgeber haben theils ohne jeden andern rhetoriſchen Schmuck ihr Geſetz nackt hingeſtellt, theils die Wahrheit, um ſie einleuchtend zu machen, mit erdichteten Fabeln umgeben; Moſes allein verſchmähete beide Weiſen, die eine als roh und träge und unwürdig eines Philoſophen, die andere als lügneriſch und voller Vorurtheile, nicht gleich anrathend, was zu thun und zu laſſen ſei; nicht Mährchen erdichtet er, um die Geiſter allmählig für die Entgegennahme des Geſetzes vorzubereiten; denn anſtaunenswerth iſt ſchon der Anfang, der die Schöpfung der Welt umfaßt; dieſe Schönheit der Anſchauungen (*καλλος των νοηματων*) kann kein Schriftſteller und kein Dichter nach Würde loben.“ Eben ſo behauptet er, ſeien die bibliſchen Erzählungen in ſolcher Art gegeben, daß die allegoriſche Deutung auf höhere Wahrheiten darin nicht zu verkennen iſt. Sie liegen indeſſen tief verborgen, und nur durch eine prophetiſche Gabe in Ekſtaſen ſind ſie zu löſen [2]). Im Geiſte des Alexandrinismus ſpricht auch ähnlich der Sohar [3]), der an allen Richtungen ſich betheiligte, und in dem Phariſäismus ganz ecclectiſch auch alexandriniſche und gnoſtiſche Anſichten aufnahm; er ſagt: „Sehr fehlen diejenigen, die da glauben, die Schrift enthalte nur Mährchen und Erzählungen, denn Aehnliches wiſſen ja dann auch die Capsarii [4]) (die Sclaven, die nur die Bücher

[1]) Gfrörers Kirchengeſchichte d. d. N. I. p. 428.

[2]) Bemerkenswerth iſt die Stelle Philo. de sacrificiis Kain et Habel. p. 113, 114.

[3]) Sohar Geneſis 402.

[4]) קפסרי capsarii; nicht mit Buxtof. Lexic. talmud., dominatores mundi, und auch nicht nach einer kurioſen Ueberſetzung, „Kapſyräer.“ (?)

den Kindern in die Schule tragen; die Gelehrsamkeit also nur in den Händen haben); das kann ja wohl nicht in einem Buche Gottes stehen. Die Schrift enthält vielmehr in diesen Erzählungen eine Andeutung auf höhere Wahrheit." Diese alexandrinische Grundansicht von der allegorischen Sprachweise der Schrift, die an sich viel Plausibles enthielt, und ganz mit der hohen Meinung, die sich über die Schrift verbreitete, harmonirte, hatte sich selbst außerhalb Aegyptens verbreitet, denn wir treffen sie schon in dem Munde der ältesten Kirchenväter. So sagt Origines [1]): betrachten wir, was im Gesetze geschrieben ist, so schäme ich mich zu sagen, daß Gott solches gesagt habe; denn es scheinen mehr elegante und vernünftige menschliche Gesetze zu sein, beispielsweise, wie die der Römer, Athenienser oder Lacädemonier. So wird als Beweis angeführt, weil es offenbar zu trivial aussieht, zu sagen, Gott habe Bäume in einem Garten gepflanzt: daß es müsse die Stelle einen geheimen Sinn haben [2]). Und er behauptet darum: [3]) daß es eine dreifache Art gebe, die heilige Schrift zu verstehen, eine historische, moralische und mystische, daher nimmt man an, daß sie Körper, Leben und Geist besitze." Obgleich die Kirchenväter mehr der buchstäblichen Auffassung huldigten, hatten sie sich doch der Annahme einer allegorischen Auslegung nicht ganz erwehren können. Es war allgemein zugestanden, daß die Schrift die höchste Wahrheit lehre, und zwar diejenige, die als solche betrachtet wurde. Aber nur sehr Wenige gelangten zu ihrer Kunde; die Erleuchteten wußten sie aber auch in der Schrift wiederzufinden. Was in der Schrift nun mit dieser Wahrheit in Uebereinstimmung gebracht

---

[1]) Origines, Homil. Levit. 7. Si accipiamus quae in lege scripta sint, erubesco dicere et confiteri, talia legerit Deus; videbuntur enim magis elegantes et rationales hominum leges, verbi gratia, Romanorum vel Atheniensium vel Lacaedemoniorum.

[2]) *Περι αρχων* I. Cap. 4, 2 Huet. Origeniana.

[3]) Triplicem in divinis Scripturis intelligentiae modum, historicum, moralem et mysticum, unde et corpus inesse et animam et spiritum intellexerunt. Origin. Homil. 5 in Levit

Die Schrift ist die Quelle der reinen und geläuterten Weisheit, und nur aus ihr quillt die wahre Erkenntniß. Selbst die alten griechischen Weisen, besonders Orpheus, Pythagoras und Plato haben aus ihr vermittelst einer alten Uebersetzung geschöpft, behauptet Philo.[1]) Allein sie umhüllt die Wahrheit, und verschließt sie dem uneingeweihten Auge. Philo sagt darüber in der Einleitung zu seinen Werken, indem er von Moses über das Gesetz spricht: „Alle Gesetzgeber haben theils ohne jeden andern rhetorischen Schmuck ihr Gesetz nackt hingestellt, theils die Wahrheit, um sie einleuchtend zu machen, mit erdichteten Fabeln umgeben; Moses allein verschmähete beide Weisen, die eine als roh und träge und unwürdig eines Philosophen, die andere als lügnerisch und voller Vorurtheile, nicht gleich anrathend, was zu thun und zu lassen sei; nicht Mährchen erdichtet er, um die Geister allmählig für die Entgegennahme des Gesetzes vorzubereiten; denn anstaunenswerth ist schon der Anfang, der die Schöpfung der Welt umfaßt; diese Schönheit der Anschauungen (*καλλος των νοηματων*) kann kein Schriftsteller und kein Dichter nach Würde loben.“ Eben so behauptet er, seien die biblischen Erzählungen in solcher Art gegeben, daß die allegorische Deutung auf höhere Wahrheiten darin nicht zu verkennen ist. Sie liegen indessen tief verborgen, und nur durch eine prophetische Gabe in Ekstasen sind sie zu lösen [2]). Im Geiste des Alexandrinismus spricht auch ähnlich der Sohar [3]), der an allen Richtungen sich betheiligte, und in dem Pharisäismus ganz ecclectisch auch alexandrinische und gnostische Ansichten aufnahm; er sagt: „Sehr fehlen diejenigen, die da glauben, die Schrift enthalte nur Mährchen und Erzählungen, denn Aehnliches wissen ja dann auch die Capsarii [4]) (die Sclaven, die nur die Bücher

[1]) Gfrörers Kirchengeschichte d. d. N. I. p. 428.

[2]) Bemerkenswerth ist die Stelle Philo. de sacrificiis Kain et Habel. p. 113, 114.

[3]) Sohar Genesis 402.

[4]) קפסרי capsarii; nicht mit Buxtof. Lexic. talmud., dominatores mundi, und auch nicht nach einer kuriosen Uebersetzung, „Kapsyräer.“ (?)

den Kindern in die Schule tragen; die Gelehrsamkeit also nur in den Händen haben); das kann ja wohl nicht in einem Buche Gottes stehen. Die Schrift enthält vielmehr in diesen Erzählungen eine Andeutung auf höhere Wahrheit." Diese alexandrinische Grundansicht von der allegorischen Sprachweise der Schrift, die an sich viel Plausibles enthielt, und ganz mit der hohen Meinung, die sich über die Schrift verbreitete, harmonirte, hatte sich selbst außerhalb Aegyptens verbreitet, denn wir treffen sie schon in dem Munde der ältesten Kirchenväter. So sagt Origines [1]): betrachten wir, was im Gesetze geschrieben ist, so schäme ich mich zu sagen, daß Gott solches gesagt habe; denn es scheinen mehr elegante und vernünftige menschliche Gesetze zu sein, beispielsweise, wie die der Römer, Athenienser oder Lacädemonier. So wird als Beweis angeführt, weil es offenbar zu trivial aussieht, zu sagen, Gott habe Bäume in einem Garten gepflanzt: daß es müsse die Stelle einen geheimen Sinn haben [2]). Und er behauptet darum: [3]) daß es eine dreifache Art gebe, die heilige Schrift zu verstehen, eine historische, moralische und mystische, daher nimmt man an, daß sie Körper, Leben und Geist besitze." Obgleich die Kirchenväter mehr der buchstäblichen Auffassung huldigten, hatten sie sich doch der Annahme einer allegorischen Auslegung nicht ganz erwehren können. Es war allgemein zugestanden, daß die Schrift die höchste Wahrheit lehre, und zwar diejenige, die als solche betrachtet wurde. Aber nur sehr Wenige gelangten zu ihrer Kunde; die Erleuchteten wußten sie aber auch in der Schrift wiederzufinden. Was in der Schrift nun mit dieser Wahrheit in Uebereinstimmung gebracht

---

[1]) Origines, Homil. Levit. 7. Si accipiamus quae in lege scripta sint, erubesco dicere et confiteri, talia legerit Deus; videbuntur enim magis elegantes et rationales hominum leges, verbi gratia, Romanorum vel Atheniensium vel Lacaedemoniorum.

[2]) *Περι αρχων* I. Cap. 4, 2 Huet. Origeniana.

[3]) Triplicem in divinis Scripturis intelligentiae modum, historicum, moralem et mysticum, unde et corpus inesse et animam et spiritum intellexerunt. Origin. Homil. 5 in Levit

werden konnte, wurde hineingezogen zur Ermittelung und Verdeutlichung; was aber ſchnurſtraks entgegen war, das wurde allegoriſirt, oder als ein populärer Ausdruck einer tiefen Wahrheit betrachtet; namentlich war dies mit den Anthropopathieen und Anthropomorphismen der Fall. Der philoſophiſchen Bildung der Alexandriner konnte es nicht zuſagen, dem höchſten Numen Körpertheile und körperliche Leidenſchaften beizulegen, ſie ſahen alſo die bibliſchen Ausdrücke, die ſolche Körperlichkeiten bezeichneten, als das Bild einer tiefern Anſchauung an, das der Menge willen, welche den abſtracten Begriff nicht verſtand, gewählt war. Philo ſagt darüber: Moſes, als Geſetzgeber, mußte nicht nur auf die Weiſen, ſondern auf das ganze Volk Rückſicht nehmen; im Volke gäbe es aber zweierlei Arten von Menſchen, die Einen ſeien zu einer höhern Stufe der Erkenntniß gelangt, und können ſich einen richtigen und wahren Begriff von Gott bilden; die Andern dagegen in Sinnlichkeit verſunken, können ſich das höchſte Weſen nur ſinnlich vorſtellen, deshalb habe Moſes ſeine Bücher ſo abgefaßt, daß ſie auch dieſe verſtehen, und ſich ſolcher Ausdrücke bedient, die dieſen geläufig waren. Und an einer andern Stelle ſagt er: der Weiſe darf ſich um Ausdrücke nicht kümmern, wie die der Körperlichkeit, ſondern muß den eigenthümlichen Sinn zu entziffern ſich bemühen, der bildlich dargeſtellt iſt. Ja, er führt ſogar als Beweis anderartige allegoriſche Auslegungen an, daß die Schrift ſich eines Ausdrucks bedient habe, der nicht zu vereinbaren ſei mit dem Geiſte der Schrift, und nicht mit den philoſophiſchen Anſchauungen übereinſtimme. Die Ausdrücke ſind alſo nur des Verſtändniſſes willen ſo gewählt, um dem Volke die Wahrheiten einleuchtend zu machen; die Begriffsangaben von Gott ſind nur bildlich, und erſt in der ſpätern Entwickelung, in der Gnoſis, dienen dieſelben zur genauern Beſtimmung des körperlichen Gottesbegriffes, des Logos.

§. 62.

Es verſteht ſich hierbei von ſelbſt, daß man die allegoriſche Andeutung als eine *abſichtliche* betrachtete; der Ge-

setzgeber wollte die höchste Wahrheit, wie sie ihm offenbart ward, in dieser Art lehren. Die Alexandriner legten aber solche Absicht nur Moses, dem Verfasser des Pentateuchs bei; die andern Bücher waren zwar mit göttlicher Eingebung geschrieben [1]), aber diese legten sich auch die Alexandriner, und namentlich Philo, selbst bei, wenn gleich nicht eine prophetische doch eine hermeneutische [2]). Nur dem Pentateuch traute man die Erhabenheit und Göttlichkeit zu, daß er einen erhabenen Sinn, die höchste Wahrheit enthalte. Aus dem Pentateuch aber hob man das am Meisten hervor, was dem wissenschaftlichen Geiste zusagte. Im Heidenthume lag die Religionsidee in einem Mythenkreise eingehüllt, sie hat im Volksglauben eine geschichtliche Gestalt angenommen; die Philosophie, die das religiöse Element zu vergeistigen suchte, suchte nun in das Geschichtliche und in den Mythenkreis eine höhere Idee hinein zu interpretiren. Die Religionsphilosophie wandte darum sich der Allegoristrung zu, und nahm eine geschichtliche Färbung an. Dieser Richtung analog versuchte auch der jüdische Alexandrinismus die biblische Geschichte in das Bereich seiner Betrachtungen zu ziehen; wie nämlich die religiöse Anschauung des Heidenthums eine bildliche war, so war auch die biblische Darstellung der Religionsansicht eine bildliche, und so versuchte sich diese Richtung in Deutung der Geschichte, der der Geist sich zuwandte. Die biblische Geschichte wurde nicht nur die Trägerin der Idee, sondern sie verwirklichte dieselbe. Die in ihr auftretenden Personen waren Symbole gewisser Begriffe, oder besser, sie realisirten und personificirten gewisse Eigenschaften; und die geschichtlichen Ereignisse derselben waren Bezeichnungen oder Ergebnisse, die ihnen angemessen waren. Das Leben der biblischen Personen, das Walten der Gottheit war in schwärmerischer Ekstase das Prototypon abstracter Religionslehren und ethischer Grundsätze. Da existirt ein Urwesen, der seine Sophie

---

[1]) Sie werden auch oft angeführt: Joh. 314 c. Esaj. 829 c. de nominum mutatione. De somniis 871, 6.

[2]) De Wette, bib. Dogmatik §. 156, b, 157, a.

in weiblicher Form anregte, die Welt zu gebären [1]). Seine Emanationen verkörperten ſich, und hervor trat die Weltſeele. Die Weltſchöpfung ging nun vollſtändig in der Ordnung vor ſich, wie die Schrift ſie angiebt. Am erſten Tage, welcher Tag darum auch Eins genannt wird, ſind die Urbilder geſchaffen worden, die neben der Vielheit auch die Einheit in ſich trugen. Ihrer ſind ſieben: Himmel, Raum, Licht und die vier Elemente, welche in den Worten der Schrift auch nachgewieſen werden. Adam tritt als das vollkommene Urbild der Menſchen auf, von dem ſich das Weibliche ablöſt [2]). Das Paradies wird zum Sinnbilde der Tugend; die vier Ströme, die aus demſelben fließen, ſind die vier Cardinaltugenden, prudentia, fortitudo, temperantia und justitia [3]). Die Bäume ſind die menſchlichen Tugenden, das Stiftzelt, der Standpunct der Tugend. Enos perſonificirt die Hoffnung [4]), Henoch die Gnade [5]), Noah die Gerechtigkeit [6]), Abraham die Seele in ihrer abſtracten Lauterkeit [7]), Iſaak die Freude in der Natur [8]), Jacob die in der Aſcetik reif Gewordenen und Herangebildeten [9]); Sarah ſymboliſirt die allgemeine Frömmigkeit [10]), Agar die gleichgiltige Lehre, Rebecka die Geduld, Leah den Haß, der die Frömmigkeit verfolgt, Rachel die Unſchuld. Pharaoh giebt das Bild eines gottloſen Menſchen [11]), Moſes die höchſte Stufe frommer Seelenbegeiſterung. So ſind die

---

[1]) Die Chachmah perſonificirt, mit der Gott die Welt begründet, Philo. quod deter. pot. insid. 128, b.

[2]) Nach dem platoniſchen Mythus im Gorgias: ἦν ποτε χρονος κ. τ. λ.

[3]) Nach denen auch Plato ſeinen utopiſchen Staat conſtruirt hat, im Sympoſion.

[4]) Philo, Quod deter. pot. insid. 140, b.

[5]) De confusione ling. 264 e.

[6]) Legis allegor. 57, e.

[7]) De Abrahamo 298, c.

[8]) Ibid. 250, e.

[9]) De nom. mutat. 818, b.

[10]) Ibid. 817, g.

[11]) Quod det. pot. insid. 134, a.

biblischen Charaktere Urtypen der Begriffe, und ihre Geschichte stellte ihr Verhalten, Wirken und Dulden auf Erden dar, und giebt Lehren der Weisheit für's Leben.

Wie die geschichtlichen Ereignisse, so wurden auch die Wunder behandelt, doch wird im Alexandrinismus ihre Natur als Wunder nicht beachtet. Eben so werden die Weissagungen keiner besondern Betrachtung unterzogen, vermuthlich weil man die Weissagung, die man ja auch sich selbst zutraute, nicht hoch anschlug, und auch nicht als ein Factum betrachtete, um sie zu allegorisiren.

Die Gesetzstellen wurden dagegen häufiger historisch aufgefaßt und symbolisirt. Nirgends wird auf die factische Lehre des Gesetzes und seine Folgerungen eingegangen; das Gesetz wird vielmehr als eine symbolische Darstellung eines höhern Begriffs gedacht, in dem sich eine Idee ausspricht, wie in den Erzählungen der Schrift, mit dem Unterschiede, daß bei diesen die angedeuteten Lehren der Schrift nur als Bemerkungen, in jenem dagegen als Unterweisungen und Anordnungen hingestellt werden; es ist eine Allegorie in Form eines Gesetzes. So muß darum eine Stelle außerhalb des Lagers angewiesen werden, weil das Lager die Tugend ist, in dem die Seele dient, und die Weisheit soll nicht bei den rohen Körperbedürfnissen gefunden werden, und hinausgehen muß man aus dem Lager, weil die Seele sich nicht erfreuen kann an den Freuden des Körpers [1]). Einen Pflocken, d. i. die Vernunft, mußt du zur Seite haben, das von dir Herauskommende, die Leidenschaften, zu unterdrücken. [2]) Pflanze keinen Hain, keine unreinen Triebe, überhaupt keinen Baum, hege nicht unfruchtbare Freuden, beim Altare Gottes, d. i. in der Seele [3]). Die Gesetze enthalten also eine höhere Lehre.

Den Religionsansichten der Schrift und theoretischen Philosophemen dagegen wurde wenig Aufmerksamkeit ge-

[1]) Philo leg. Allegor. 68, a. sqq.
[2]) L. l. ibidem.
[3]) L. l. 37.

schenkt [1]); die Ansichten lagen schon entwickelt vor; die Schrift brachte also entweder nichts Neues, oder sie mußte sich den eigenen Ansichten fügen und darin sich in ihrem innern Gehalte umändern lassen. Im Allgemeinen erschien der natürliche Inhalt der Schrift nicht als der wesentliche, sondern nur als eine Hindeutung auf einen höhern, aus populären oder andern Zwecken so gewählt. Der höhere Inhalt wurde in ihm nur vermittelt und verdunkelt.

§. 63.

Der höhere allegorische Inhalt war eigentlich derjenige, der von dem Abfasser der Schrift gelehrt und angedeutet wurde. Es herrschte durchweg die Ansicht vor, daß Gott durch die Schrift die zu Tage geförderten Ansichten habe andeuten wollen; das wurde aber als unentschieden hingestellt, ob diese so ermittelten Ansichten die allein dargestellten waren, oder noch andere ausgedrückt aber nicht ermittelt wurden. Es scheint indessen die Meinung vorgeherrscht zu haben, daß die ermittelte Idee im Allgemeinen die allein richtige und die allein angedeutete wäre, die besondern Ansichten und Ausführungen aber noch einer andern Deutung unterlägen. Die Plausibilität der Auslegung und die Wahrscheinlichkeit sprachen besonders für ihre Authenticität und ihre Alleinrichtigkeit. Jedenfalls war die Auslegung insofern als eine objective gehalten, als sie den wesentlichen Inhalt eröffneten, und der ermittelte Inhalt die eigentliche Idee der Schrift darstellen sollte.

Wie aber der einfache natürliche Inhalt, den wir im Gegensatz zum allegorischen und ermittelten, den formellen nennen, sich zur Wirklichkeit und zum allegorischen verhalte, ob die Personen wirklich existirt, und die erzählten Ereignisse geschehen, ob die gelehrten Gesetze nach dem formellen Inhalt eingehalten werden müssen, oder ob die Darstellung nur gewählt ist, um den allegorischen Inhalt zu bedeuten, an sich also eine Fabel oder Parabel sei, eine Fiction, die nur die

[1]) Es sei denn, daß sie vergeistigt und begründet wurden.

Realität die Allegorie darstellt? ist eine Frage, die im Alexandrinismus nicht entschieden ist, ja, nicht einmal besprochen wird. Man scheint im Alexandrinismus, innerhalb dieses Standpunctes darüber nicht reflectirt zu haben, wenigstens nicht ins Klare gekommen zu sein. Bald spricht Philo mit glühender Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Deutung und der Unwahrscheinlichkeit des natürlichen Sinnes, der unmöglich der wahre sollte sein können; bald stellt er den formellen Inhalt nicht ganz in Abrede, so daß die Meinung unverkennbar durchschimmert, als habe der Verfasser beides ausdrücken wollen, und darum die Ausdrücke so gewählt, oder als habe Gott die Ereignisse so geschehen lassen, daß man auch den allegorischen Sinn daraus entnehmen könne; bald endlich spielt die allegorische Bedeutung nebenbei, und dient blos dazu, die ausgezeichnete Tiefe der Schrift ins rechte Licht zu setzen, die eine solche Fülle entfaltet, daß man noch ganz separate Wahrheiten darin finden kann. Der Sohar, der die Auslegung aller Andern bespricht, tadelt an einer Stelle die Flachheit der Einen, die in der Schrift nichts anders als den natürlichen Sinn sehen wollen, und dadurch die Schrift zu einem Buche gewöhnlicher Mährchen machen, und flucht wieder auf die Andern, die die Erzählungen derselben zu einer bloßen Dichtung, die nicht geschehen ist, herabsetzen. Er hat von seinem Standpuncte aus das Positive und Erleuchtende sich angeeignet. Er lästert mit den Alexandrinern die gewöhnlichen Ausleger, und urgirt einen geheimen Sinn, und hält es mit den Rabbinen, die die buchstäbliche Wahrheit festhalten, und den formellen Sinn vor Allem anerkennen. Es scheint darum, als lasse er die Ereignisse wirklich geschehen sein, die Personen schaffen und leben, und die Gesetze in ihrem formellen Sinn binden und lösen; aber sie deuten in ihrer Realität auf Ideen. Wie man die Gesetze der Natur logisch deutet, ohne sie zu leugnen, wie man den Thieren bestimmte Ideen unterlegen, aus den Sternen ehedem sich Ereignisse prognosciren konnte, so holte er aus den Charakteren und Thatsachen der Schrift, aus den Verordnungen des Lebens sich

bestimmte Lebensansichten heraus. Seien die andeutenden Begriffe nur Prototypa, oder mögen sie die Ideen an sich schon realisirt haben oder zu realisiren streben, oder mögen sie endlich nur die Wörter hervorrufen, die Schrift giebt sie, um die Wahrheit zu vermitteln. Wie im Sohar, so wurde auch in Philo alles dieses sehr verschieden gedacht, und an verschiedenen Stellen anders behauptet; so wie auch darüber Verschiedenheit herrschte, ob der Verfasser mehr den formellen oder den allegorischen Inhalt bei der Darstellung beachtete. Im Ganzen scheint das Verfahren selbst über sich bestimmt zu haben; der innere Gehalt der Deutung wies ihr ihre Stelle an. War die Deutung in sich gefällig und einleuchtend, das Resultat anerkannt und wahrscheinlich, und der Wortsinn für den formellen Sinn zu schwierig, dagegen aber der Allegorie entsprechend, dann galt diese als die allein ausgedrückte und darzustellende, zu deren Verdeutlichung die gewöhnliche Form gebraucht wurde; war aber der formelle Inhalt einleuchtend und einfach, und stimmt der Verbalausdruck mit diesem vollkommen überein, dann war die Ermittelung der Allegorie eine nur zufällige; bei der Erhabenheit der Schrift wurde angenommen, auch solche Wahrheit sei nebenbei mit angedeutet. In Fällen, wo weder das Eine noch das Andere sich bei der Auslegung zeigte, da galt der allegorische und formelle Inhalt gleich, und man nahm einen Doppelsinn an, beide als gleichberechtigt und gleichbeabsichtigt.[1]) Das Verhältniß der Darstellung zur Wirklichkeit ist wesentlich nicht zu bestimmen; mehr scheint aber an eine reale Verwirklichung der Idee, als an eine fingirte Andeutung gedacht worden zu sein. Die Absichtlichkeit in der Darstellung wird indessen jedenfalls vorausgesetzt.

Neben der innern Vortrefflichkeit der Auslegung scheint

---

[1]) So findet man in Philo selbst verschiedene allegorische Auslegungen, die nach dieser Annahme sehr gut nebeneinander bestehen konnten; die Schrift hat mit gleichem Rechte sehr wohl mehrere Allegorien mit Einer Darstellung andeuten können. Es sind diese verschiedene Deutungen also keine Widersprüche, und können von Einem Verfasser herrühren; vgl. oben §. 38.

auch auf die Meinung der Alexandriner über das Verhältniß der allegorischen Auslegung zur formellen die innere Entwickelung der Schule selbst gewirkt zu haben. In der ersten Zeit, als man noch überrascht von der Neuheit, im Taumel und im Rausche dieser geistigen Thätigkeit schwärmte, legte man auf die ermittelten Resultate sicher einen hohen Werth, und hielt sie als die alleinige Wahrheit; als aber die Mittel sich abnützten, und die Erfindung sich wiederholte, verloren die Resultate ihren Gehalt und ihre Bedeutung, und galten wohl nicht mehr als die einzige Wahrheit. So verloren sie endlich nach und nach ihre Bedeutung, und die Auslegung fand sogar ihre heftigen Gegner.

§. 64.

Zu dieser Richtung des Wissens gehört auch die Vermittelung der Wissenschaft mit dem Glauben, die Gnosis wie der Essäismus, die mit dem Alexandrinismus ganz zusammenfallen. Die ersten Versuche der christlichen Gnosis, ehe das Christenthum eine feindliche Stelle gegen die Schrift einnahm, theilten mit dem Alexandrinismus die Grundansicht über die Schrift, ihre Erhabenheit und Göttlichkeit, wenngleich sie da als veraltet galt; man suchte also in der Schrift die Realisirung des Guten, und glaubte in ihr eine Gottesgewalt wirkend. Die Versuche der Gnosis unterschieden sich nur darin, daß sie eine wirkliche Allegorisirung der Schrift nicht erwirkten, da sie ihnen fremd blieb; sie beschränkten sich eigentlich nur auf die umlaufenden Mythen und Sagen. Von der Schrift hatten sie keine andere Ansicht, als die ganz allgemeine von der Göttlichkeit der Gewalt, die in ihr thätig ist, und deren Schaffen erklärt werden muß, um begriffen zu werden. In den spätern Versuchen aber, besonders der Ophiten, als das Christenthum sich schon dem Judenthume feindlich entgegensetzte, entfremdete sich auch darin die Grundansicht über die Bibel, daß man in ihr nicht mehr das gute Princip wirksam und schaffend glaubte; das Böse wirkte vielmehr in ihr, und wird erst vom Soter überwunden; die biblische Geschichte enthält die Ränke,

List und Versuche des Bösen, um das Gute zu vereiteln. Es gehören aber alle diese Ansichten nicht mehr zur Exegese, da man nur die umlaufenden biblischen Erfahrungen nach der religiösen Anschauung zu durchdringen sich bemühete, auf die Schrift selbst aber gar keine Rücksicht nahm. Sie sind mehr als eine Umarbeitung des biblischen Stoffes zu betrachten, wie eine anderartige im Alcoran über manche Theile der Geschichte anzutreffen ist, die wir aber als nicht mehr exegetischer Art ebenfalls von unserer Arbeit ausgeschlossen haben.

Die jüdische Gnosis des Sohar dagegen participirte, wie wir bereits das bemerkt haben, an der Grundansicht des Alexandrinismus, an einer allegorischen Auffassung. Im Pharisäismus aber stehend und seine Grundsätze theilend, drang sich ihm die pharisäische Grundanschauung auf von der Heiligkeit und Bedeutsamkeit wie der Vieldeutigkeit des biblischen Ausdruckes und der vielsinnigen Auslegung seiner Worte. Die soharitische Ansicht über die Schrift betheiligte sich an beiden Richtungen, und bestand aus einer Mischung ihrer positiven Prämissen. Die Schrift glich hier einem Höhepuncte, von dem aus man mit geübten Augen gar Vieles sehen kann.

§. 65.

Im Pharisäismus betrachtete man die Schrift als ein aus den verschiedensten und mannigfachsten Ideen zusammengefügtes Ganzes. Gott, als Verfasser der Schrift, brachte alle Wahrheiten und Lehren zusammen, und suchte sie auf die kürzeste Art auszudrücken, soviel als möglich anzudeuten, und in Einem Ausdrucke zu verbinden. „Der Heilige, gelobt sei er, knüpfte Bunde für die Schriftzeichen“ [1]), drückt diese Ansicht sinnlich aus. Ganze Bunde von Ideen werden geknüpft, um sie dann mit Einem Zeichen bemerklich zu machen. Ein Ausdruck kann vielerlei bedeuten, wenn er auch gerade nicht auf gewöhnliche Weise den Sinn bezeichnet [2]). Jeder Ausleger

[1]) Menachoth 29, b. מי מעכב קושר בתרים

[2]) Tanchuma 9, b. „Er gab das Gesetz schriftlich und andeutend ורמז und noch dazu ꝛc.

rägt einen andern Sinn hinein, und die Behauptung bleibt
ahr, „dieſes und dieſes ſind die Worte des lebendigen Got-
es;“ denn jedes Wort hat eine vielſinnige Bedeutung; eine
Bedeutung nur iſt die gewöhnliche, die andern aber ſind zwar
ür den Menſchen in ungewöhnlicher Art ausgedrückt, doch
ür Gott in gewöhnlicher Art; weil Gottes Sprache nicht die
enſchliche iſt; er lehrt oft nur durch einen Wink. Es wird
ber bei dem Vielen, das angedeutet werden ſoll, gerade der-
nige Ausdruck gewählt, der der einfachſte iſt, und der den
ffenen dem Volke zugänglichen Schriftſinn am Natürlichſten
nd Kürzeſten bezeichnet. Die anderen Andeutungen ſind ge-
eime; „Geheimniſſe, die da verborgen hat der Alte an
agen“ [1]), und geheim gehalten, wie verborgene Theile am
örper [2]), und ſie werden dann auf eine ungewöhnliche und
eheime Art angedeutet; ſie zu löſen muß man vom heiligen
eiſt durchdrungen ſein. Die Andeutung ward nicht vermerkt,
ndern iſt eine Eingebung. Es kann daher oft eine Bemerkung
nd Andeutung offen hingeſtellt werden, um eine Wahrheit anzu-
euten [3]), aber die Andeutung kann auch verheimlicht, und
uß erſt aufgeſucht werden [4]); doch iſt ſie da und vorhan-
n, während ſie wieder oft geheim gehalten, und ohne höhere
nleitung für das gewöhnliche Auge gar nicht vorhanden iſt. [5])
ie Schrift hat alſo für die Mittheilung den gewöhnlichen
usdruck, den Wink, d. i. die offene Andeutung, die combi-
irte Andeutung und die geheime verborgene Belehrung; welche
nter dem Namen Pardes פרדס nach den Anfangsbuchſta-
n benannt werden: פשט einfacher Ausdruck, רמז Wink,
inweiſung, דרוש Erforſchung, zu ermittelnde Andeu-
ung, und סוד Geheimniß, höherer Rath und Eingebung. [6])
ie Andeutungen der Schrift ſind aber nicht immer zu ermit-

[1]) Peſachim 119, a.
[2]) Succah 49, a.
[3]) Gott zeigt die Bemerkungen דקדוקי תורה Megillah 19, b.
[4]) Menachoth 45.
[5]) Tanchuma 9, 2; aber Gott lehrt ſie סודו וגלה
[6]) Andere ſubſtituiren שכל Vernunft und קבלה Tradition. Wollii

teln; ja oft ist selbst der einfache Sinn, um dessenwillen der Ausdruck gewählt sein soll, nicht einleuchtend; und man nimmt dann an, daß Gott der Kürze wegen, d. h. weil dieser Ausdruck derjenige ist, der bei den wenigsten Zeichen am Meisten bedeutet, oder aus unbekannten und geheimen Gründen, die der sterbliche Mensch nicht einsehen kann, solchen Ausdruck gewählt. Gott allein kennt die Bedeutungen alle[1]); der Mensch kann durch göttliche Anleitung nur einen Theil ermitteln. Ein anderer bleibt ihm verschlossen, und ohne Gottes Beistand kann er gar leicht irren, und etwas Falsches ermitteln, was dann zur Sünde führt, während die richtige Erklärung vor Sünde bewahrt. [2]) Zu jeder Zeit deutet nun der Mensch die Schrift anders, und findet Anderes in ihr; alles aber hat Gott schon dem Moses gezeigt [3]); und dereinst wird Gott alle wahren Erklärungen geben [4]). Die Schrift enthält wohl in der That oft Unnöthiges; aber wohl nur, um den göttlichen Inhalt zu vermehren [5]), oder das Göttliche zu fördern [6]). Sie bedient sich zwar der Uebertreibung, um etwas hervorzuheben, מדת [7]), doch im Uebrigen verfolgt sie in ihren Ausdrücken die strengste Wahrheit. Sie wendet ebenso das Gleichniß an [8]), ist aber doch in ihren sonstigen Darstellungen treu nach dem Sinne. Mit einem Worte: die Bibel ist gerade, genau bezeichnend, in ihren Ausdrücken gewählt; doch bezeichnet sie neben dem gewöhnlichen einfachen Sinn auch vieles Andere, ja alle Wahrheiten, und zwar mit den kürzesten Worten, oder den

---

bibl. II. 1328. Iben Esra in seiner Vorrede zählt dazu noch die allegorische. — Meor Enaim III. 72, 2. More Nebuchim III. Cap. 43.

[1]) Menachoth 45, a.

[2]) Kidduschin 39

[3]) Gott zeigt dem Moses jedes Zeitalter und seine Erklärer.

[4]) Menachoth 45, b.

[5]) Niddah 51, b.

[6]) Mid. Rab. Schemoth 52.

[7]) Auch wunderbare Erzählungen, Meor Enaim III. 75, 2.

[8]) So ist nach einer Meinung das ganze Buch Hiob ein Maschal. B. Bathra 15, a.

deutlichsten, soviel als sich zusammenfügen läßt. Der einfache biblische Inhalt leitet die Darstellung; doch sind auch andere geheime Gründe für dieselbe. Man ließ sich nur aus der Schrift belehren, und genehmigte ihre Aussprüche; denn die Schrift gewährt viele Ansichten פנים [1]).

§. 66.

Zur Ermittelung der Wahrheiten in der Schrift, deren es so viele gab, war nun ein ganzes Studium erforderlich. Es mußte gesucht und geforscht werden, und darum hieß die Beschäftigung mit der Schrift vorzugsweise דרוש Forschen. Das Studium bedurfte des göttlichen Beistandes gegen die mögliche Verirrung, und darum mußte der Forscher Gott im Gebete um Hilfe anrufen [2]), und zur Vorsicht soll der Mensch sich einem erprobten Lehrer anschließen [3]), und melden, allein zu forschen [4]). Er muß sich mit vollem Eifer hingeben und dem Studium aufopfern [5]). Die Schrift gab die Anleitung zur Wahrheit, war der Weg, auf dem man zu dieser gelangte, und fortdauernd sich mit ihr beschäftigen, in ihr wandeln, führt dem Ziele näher.

In dieser Richtung nahm man natürlich Alles willig auf, was sich darbot, und ergriff jedes Mittel zur Belehrung. Alle Bücher der heiligen Schrift wurden darum der Forschung unterworfen, und da alle göttlichen Geistes waren, auch alle gleich hoch gehalten. Man suchte aber hier vorzugsweise das Positive heraus, was belehren und anleiten könnte. Bestimmte und sichere Behauptungen, und seien sie dem Geiste der Zeit auch noch so unbegreiflich, religionsphilosophische Ansichten, Behauptungen über abstracte Begriffe, über das Wesen Gottes, wurden buchstäblich aufgenommen, um Aufschluß zu erlangen. Ja selbst die metaphorische Redefigur wurde in

[1]) 49 Ansichten = וגלו am Zahlenwerth, Sofferim 19, 4.

[2]) Berachoth 6, a.

[3]) Aboth de rabbi Nathan 4. דעת ישמרו כהן שפתי Chagigah 15, b.

[4]) בדים Berachoth 4, a, b. Maccoth 10, a, b.

[5]) Schabbath 83, b. Erubin 54, b, 55 a.

dem wörtlichen Sinne genommen, und mit dem menſchlichen Begriffe von der Gottheit, der immer etwas Körperliches an ſich trägt, erklärt und ſyſtemaſirt, oder als unverſtändlich dahingeſtellt. In Form von poſitiven Lehrſätzen und Lehren wurde überhaupt der Inhalt der ganzen Schrift aufgefaßt.

So wandte man vorzugsweiſe Geſetzen und religionsphiloſophiſchen Angaben ſeine ganze Aufmerkſamkeit zu. Dieſe ſuchte man nach ihrem ganzen Inhalt nicht ſowohl zu begreifen, als zu erfaſſen. Eben ſo beachtete man die Verheißungen, und erdeutete aus ihnen ſich die Zukunft, indem man ſie auf die vielfältigſte Art auslegte. Aber auch das Hiſtoriſche ging nicht leer aus; man deutete aus ihnen ſich Wahrheiten: es lehrte nicht nur durch ſeinen Inhalt, durch die Geſchichte ſelbſt, die ein lehrreiches Beiſpiel gab, ſondern auch durch die Worte, in denen ſie vorgetragen iſt. Doch erſchien auch die erzählte Thatſache in einem höhern Lichte; ſie war eine göttliche. Die bibliſchen Perſonen waren höhere Weſen, verwandt mit der Gottheit; was ſie ſagten und thaten, geſchah durch den Geiſt Gottes. Die Wunder, die ſich ereigneten, waren „Wunder in Wundern". Kranke heilen, Todte lebendig machen, kann auch der weiſe, und jeder gottesfürchtige Rabbi; auf ſeinen Wunſch änderten ſich die Geſetze der Natur; die Ziegen des Choni brachten Wölfe auf ihren Hörnern heimgetragen; durch ein Gebet wurde aus Eſſig Wein, aus Erde Edelſteine. Es ſchlachtete Rab Sera einen andern, und dieſer wird durch ſein Verlangen wieder hergeſtellt. Allein alle dieſe Wunder geſchahen nur ausnahmsweiſe; in der Schrift aber war das Wunder der eigentliche Boden, auf dem alle Begebenheiten vor ſich gingen. Alles war außerordentlich, nicht nach den Geſetzen der Natur, ſondern nur durch Gottes, wenn ich ſo ſprechen darf, Willkühr. Darum war Alles ungewöhnlich, und die Wunder wurden in Wunder gehüllt, weil ſie natürlich waren in dieſer außerordentlichen bibliſchen Zeit. Geheimniſſe, die der menſchliche Verſtand nicht zu lüften verſtand, metaphyſiſche Sätze, die dem Menſchen nie klar

erden können, bei deren Erforschung man aber leicht auf ir-
ige Ansicht, ohne daß man nur einen Irrthum ahnt, kom-
en konnte, überging man. Die Erzählung der Schöpfung,
ie Mittheilungen über die Verbindung, wahrscheinlich des
rgöttlichen mit dem Menschlichen und den menschlichen Be-
riffen, durfte man nicht Jedem lehren, und auch nicht für
ch allein durchnehmen. [1]) Man solle zwar die Schrift nach
llen Seiten untersuchen, aber man dürfe, ja, man müsse
Manches als unverstanden übergehen, und auf sich beruhen
ssen, denn Vieles könne man der Bibel entnehmen, über
ieles sich Auskunft verschaffen, Alles aber zu ermitteln, alle
eheimnisse zu lösen, ist dem sterblichen Menschen nicht ver-
önnt.

Die Grundansicht aber, daß die Schrift alles Wahre
hre, und man Alles in ihr finde, gewann, wie jede geistige
eschäftigung, im Laufe der Zeit, an Extensität, verlor aber
n Intensität. Man gewöhnte sich daran, Alles in der
chrift nachzuweisen, die Nachweisungen aber waren unge-
ründet; selbst im Gemüthe der Exegeten fehlte die nöthige
icherheit. Die Schrift glich einem Tempel, in den jeder
ine Ansicht bringen konnte. Sie lieferte Material, um da-
it anerkannte Wahrheiten einzukleiden, oder ihnen einen
altpunct anzuweisen. In solcher Anschauung wurde der
xeget allmählig Homilet. Die Schrift lieferte ihm die Texte
ir seine Abhandlung.

§. 67.

Die dem Pharisäismus entgegenstehenden Secten nahmen,
ie die gnostischen Ansichten, dem Judenthume und der Schrift
gegenüber eine doppelte Stellung ein. Die Samaritaner und
ie Sadukäer stellten sich ihr feindlich entgegen, und griffen
rsteckt ihre Lehrsätze an. Es wird zwar die Heiligkeit der
chrift vorausgesetzt und anerkannt, im Ganzen jedoch ist der
nkampf nicht zu verkennen, und die Anerkennung scheint nur

[1]) Chagigah Misch. 2, 1. מרכבה, הרכיב propfen, vereinigen.

eine ernöthigte Concession. Die Samaritaner zwar canonisirten den Pentateuch und einen Theil des Buches Josuä, aber sie leugneten die Autorität der andern Schriften, und selbst die canonisirten beachteten sie nur in einer sclavischen wortgetreuen Uebersetzung. Der heilige Schein der Schrift wurde abgestreift. Die Schrift war ihnen nur ein Religionsbuch.

Die Essäer und ihre Abkömmlinge, die Christen, wie die Karäer, stützten sich auf die Schrift, und suchten mit ihr eine Verbindung. Die Letztern hielten sie in ihrer ganzen Fülle heilig, und für sich verbindlich. Sie hatten aber gegen die Tradition und den Talmudismus sich aufgelehnt, und mißbilligten seine Richtung. Sie haben darum die Vieldeutigkeit bei der Auslegung vermieden, und nur an den einfachen Wortsinne sich gehalten. Sie legten also nicht, wie die Pharisäer die Zeichen der Schrift, oder die Wörter, sondern nur die Worte aus. Die Schrift war ihnen somit nicht ein Behältniß der Wahrheit, oder ein Symbol derselben, sondern wie sie ist, die Wahrheit selbst.

Das Christenthum theilte dasselbe Verhältniß, und folglich auch dieselbe Grundansicht mit den Karäern; aber die Schrift war ihnen eine überlebte Wahrheit, die jetzt nicht mehr galt, und im neuen Bunde veraltet ist. Sie hat zwar ihre höhere Bedeutung, aber nur in einer Verbindung mit dem Christenthume. Diese Verbindung muß darum ermittelt werden; die Zukunft des Judenthums, in den Weissagungen ausgesprochen, mußte mit der Vergangenheit des Christenthums, wie sie sich im Volksglauben umhertrug, identificirt werden; man wandte sich darum vorzugsweise den Prophezeiungen zu. An sich jedoch wurde die Schrift buchstäblich aufgefaßt. Man suchte schon des Gegensatzes wegen, in dem man zum pharisäischen Judenthume stand, nichts als den einfachen Sinn. Und diese Richtung bildete sich noch mehr aus, als das Christenthum seinen Missionsdrang entfaltete, und durch ihn mit dem Judenthume polemisch anknüpfte. Es wollte dieses der neuen Lehre zuwenden, und suchte seine Beweise, die besonders auf die Verbindung des alten und neuen Bundes sich stützten, scharf

ervorzuheben und nachdrücklich zu bezeichnen. Es schloß sich arum eng an das Wort an, das allein beweisen konnte, und ie Bibel wurde ganz ihrer bildlichen Sprache beraubt und ollte nur mit nackten Worten sich ausgesprochen haben. So urden die Bilder ganz und ihre Anspielung weggedacht, und lles nur nach dem Worte genommen. Die Schrift wurde ngstlich und knechtisch aufgefaßt, und dadurch an vielen Stel= n verschroben. Es sind von den angeführten Stellen in den vangelien nur wenige nach einer gesunden Exegese ausgelegt, h. nach dem Geiste und der Sprache der Schrift.

In den Unterredungen der Christen mit den Juden, wie theils im Talmud, theils in den Dialogen mit dem be= ihmten Tryphon [1]), dem Juden, und andern [2]) vorkommen, merken wir darum die größte Hingebung an den Buchstaben, odurch jene allerdings manche Mal einen Vortheil im Streite rangen. Die Juden vermieden ihn darum, und hielten eine nterredung für sündhaft [3]), weil sie die Ansichten nicht be= eiten, und doch nicht billigen konnten. Merkwürdig bleibt aber, daß in den Streitigkeiten, besonders in denen gegen e Sadukäer, die die Juden anführen, und in welchen sie h als Sieger betrachten, ihre Widerlegung frei und ganz gadisch ist, und den natürlichen Sinn weit hinter sich läßt [4]); doch ist sie durchschnittlich geistreich und voller Witz. Na= türlich scheint sie von den Gegnern nicht verstanden, und nicht achtet worden zu sein, um so mehr aber gefiel sie den Pha= säern selbst. Besser erging es in halachischen Grundsätzen [5]) nen; da zeigen sie sich durch Geistesüberlegenheit im Rechte.

---

[1]) Dialogi Justin. Martyr. et Tryphon, cf. Fabric. Bibliot. Graec. p. 272.

[2]) Wolf Biblioth. II. 1291, sq sind sie im Allgemeinen angeführt.

[3]) Abodah Sarah 17, a. Jacob von Sachnai wird in alten Ausgaben s ein Schüler Jesus bezeichnet.

[4]) Schabbath 108 a, Menachoth 65, b.

[5]) B. Bathra 115, b.

II. Capitel.

Die Sprache und der Stil der Schrift.

§. 68.

Die Sprache und der Stil der Schrift begünstigten theils die Richtung der Grundansicht, theils traten sie mit ihr in Conflict, und modificirten dieselbe. Die hebräische Sprache galt als eine heilige, als die Sprache, in der Gott die Welt geschaffen; das Wort, das er sprach, und das da ward, war ein hebräisches; die Buchstaben und Laute, die die Begriffe bezeichnen, stehen mit dem Wesen der Dinge in einer genauen Verbindung; das Wort göttlich ausgesprochen, setzt das Sein der Dinge in unbegreiflicher Art. War es der Zahlenwerth der Buchstaben, war es das Zeichen oder der Schall des Tones, genug das Wort wirkt, bewegt und schafft. Sie war die älteste Sprache; wie ein Midrasch es erweist, weil in ihr[1]) der Ausdruck den Ausdruck deckt; אִישׁ und אִשָּׁה; dagegen im Griechischen *ανηρ* und *γυνη* ꝛc. Sie war die Sprache, deren sich die Heiligen und Großen bedienten; Adam sprach sie, Abraham und all die erhabenen Ideale der Menschheit. An sich ist sie bezeichnend und scharf, gedrungen und beschaulich; ihre Begriffe sind geisterhaft, magisch und religiös. Die große Zeit, die sie durchdauerte, hat die Bedeutung ihrer Worte vervielfältigt; die Schärfe ihrer Bezeichnung aber vermindert. Denn im Laufe der Zeiten ändern sich allmählig die Begriffe, während die Bezeichnung dieselbe bleibt; die Bezeichnung umfaßt somit nicht mehr scharf den ursprünglichen Begriff, und wird vielseitig, indem sie Mehreres zugleich bezeichnet. Die Assonanz der Wörter gab auch der Bezeichnung eine vielfältige Deutsamkeit, indem sie an anklingende und ähnliche Begriffe mahnte. So war die hebräische Sprache eine erhabene, die nicht nur einen vielfachen Inhalt andeutet, sondern sogar schafft, eine Sprache, die eine außerordentliche Fülle von Bedeutungen umfaßt.

---

[1]) לשון נסתל על לשון Mid. Rab. Gen. 18.

Der Ausdruck der bibliſchen Schriften iſt wieder ſehr auffällig. „Kurz an einer Stelle und weitläufig an einer andern", wie das ausdrücklich bemerkt wird. An vielen Stellen ein wirklicher Lapidarſtil, Vielſinnigkeit und Gedrängtheit; während an vielen andern die Schrift ſich ins Weitläufigſte ergeht, und an Wiederholungen es nicht fehlen läßt. Man betrachte die Kürze in den Geſetzen des Exodi und die Weitläufigkeit bei den Erzählungen des Elieſer und die Wiederholung bei den Opfergaben der Fürſten [1]). Wer mit critiſchen Augen die jüngern Schriften, namentlich das Buch Joſua betrachtet, der kann die Wiederholungen ſich nur etwa durch die Annahme erklären, daß die Verfaſſer unſerer Schriften alte Monumente benutzten, und ſo bearbeiten, daß die in dieſen gewählten Wörter und Ausdrücke beibehalten, und kunſtreich in der Erzählung und der Darſtellung erklärt worden ſind. Der Faden der Geſchichte wird aus- und fortgeſponnen, und aus heiliger Ehrfurcht die Quelle mit aufgenommen und erklärt. Dieſe critiſche Annahme konnte aber nach den hagadiſchen Grundſätzen nicht aufkommen, und das Auffällige nicht erklären. Der bibliſche Stil war darum wunderbar, und mußte geheime und unerklärliche Gründe für ſeine Beſchaffenheit vorausſetzen. Er deutete auf ein göttliches Geheimniß. Dazu kömmt der göttliche Geiſt, der alle Schriften durchweht, die Begeiſterung, die ſich in Allem kund gab, beſonders in den Ausdrücken. Denn die Urausdrücke in den hebräiſchen Schriften tragen einen eigenen Zauber an ſich, weiſen auf die innere Göttlichkeit hin, und legen die Erhabenheit offen dar.

§. 69.

Die bibliſchen Schriften wurden aber nicht immer in der Originalſprache geleſen; früh wurden aus liturgiſchen Rückſichten und zu religiöſen Zwecken Ueberſetzungen angefertigt, die in Gebrauch kamen. Sie waren alleſammt, beſonders die

[1]) Nach dem Midr. Rabbah Geneſ. P. 28.

zu liturgischen Zwecken bearbeiteten, wort- und sinngetreu, und man bediente sich ihrer, sobald das Hebräische nicht so leicht zugänglich zu sein anfing. Besonders gilt dies von der ältesten Uebersetzung, die nach der Sage, von 70 Männern in griechischer Sprache angefertigt wurde, und darum unter dem Namen der Septuaginta bekannt ist. Wahrscheinlich erstreckte diese sich nur auf den Pentateuch, und erst nachher scheint die der andern Bücher gemacht worden zu sein. Sie wurde für heilig gehalten, als unter göttlicher Inspiration angefertigt. Philo sagt, wie begeistert haben sie alle gleich übersetzt [1]), und die Rabbiner erzählen auch Wunderdinge von ihr. Sie hatte aber bei dem Allen ihre bedeutenden Fehler, und brachte schon dadurch ein ziemlich schiefes Bild von der Schrift denen bei, die sich ihrer bedienten. In der Uebersetzung hatte der Ausdruck seine Urkraft verloren, er hatte lange nicht mehr die Frische und Innerlichkeit; ihm fehlte die unmittelbare Begeisterung, die sich in dem unmittelbaren Bilde ausmalt, und in dem Laute ausdrückt. Die griechische Sprache, besonders die in einer Uebersetzung angewandte, hatte auch nicht die Lebendigkeit und Beweglichkeit; sie war nicht so beschaulich und bilderreich; die Bedeutung der Worte war nicht so unsicher und nicht so vielfältig; die Laute klingen nicht an; die Begriffe sind nicht so verwandt. Zudem ist der Geist der griechischen Sprache wenig verwandt mit dem der hebräischen; jene war classisch, und bewegte sich in natürlichen Anschauungen, diese ideal, und bewegte sich in einer geisterhaften magischen Auffassung; die Darstellung beider war nicht verwandt, und mit dem griechischen Ausdrucke war der Geist des hebräischen Wortes nicht vermittelt. So wurde der biblische Inhalt in der griechischen Uebersetzung zwar einfacher und schärfer bezeichnet, aber nicht in seinen Nüancirungen und in seinem geistigen Gehalte wiedergegeben.

Anders war dies bei der andern ältesten semitischen

[1]) De vita Mosis p. 658, 659.

Ueberſetzung, nämlich der ſamaritaniſchen, der Fall, deren ſich die Samaritaner zur Kenntnißnahme der Schrift, ſtatt der hebräiſchen bedienten. Sie ſtand ſchon vermöge der Verwandtſchaft des ſamaritaniſchen Dialects dem Chaldäiſchen und dann dem Hebräiſchen näher. Sie hatte dieſelbe Aſſonanz der Laute, und eine Vieldeutigkeit der Begriffe dadurch, daß das hebräiſche Urwort im Samaritaniſchen eine andere Bedeutung empfing, wenngleich das Samaritaniſche ſelbſt zu wenig lange dauerte, um ſich in ſich ſelbſt zu verändern. Sie hatte ferner dieſelbe Heiligkeit, wie das hebräiſche Original, weil ſie als göttlich galt, von Einigen ſogar als Original betrachtet wurde. Dagegen fehlte ihr, wie der griechiſchen, die Innigkeit des Ausdrucks, das Urſprüngliche; der bibliſche Inhalt war vermittelſt der Verſion ganz wiedergegeben, aber nicht mit ſeiner Friſche und Lebendigkeit.

§. 70.

Die alexandriniſche Schule, wie die eſſäiſche, die gleiche Beſtrebungen theilte, bediente ſich zum Studium der Schrift der griechiſchen Ueberſetzungen. Philo war zwar der hebräiſchen Sprache mächtig, wie es ſeine onomatologiſchen Ableitungen beweiſen, die er nach dem Hebräiſchen deutete; wohl kommen einige Ableitungen vor, die wir uns nicht erklären können; ſo Ribka die Geduld, Arpachſchad die freudige Unruhe, Agar die Gleichgiltigkeit, Leah der Haß, was indeſſen gerade eher für eine genauere Bekanntſchaft mit der Sprache zeugt, da ihm Bedeutungen der Wörter bekannt waren, die uns abgehen. Allein er ſcheint doch vorzüglich nur der Septuaginta ſich bedient zu haben; was ſeine außerordentliche Ehrfurcht vor ihr und vor ihrer Göttlichkeit beſonders darthut[1]), wie die vielen Auslegungen nach ihr. Er citirt auch noch an vielen Stellen nach der Septuaginta und nicht nach dem Texte[2]).

[1]) De vita Mosis II. 509 e sq.

[2]) Genes. 3, 14, 15. Legis Allegor. 55. Gen. 3, 24 u. a. v. St. Genes. 4, 8. Quod insid. 120 b.

teln; ja oft ist selbst der einfache Sinn, um dessenwillen der Ausdruck gewählt sein soll, nicht einleuchtend; und man nimmt dann an, daß Gott der Kürze wegen, d. h. weil dieser Ausdruck derjenige ist, der bei den wenigsten Zeichen am Meisten bedeutet, oder aus unbekannten und geheimen Gründen, die der sterbliche Mensch nicht einsehen kann, solchen Ausdruck gewählt. Gott allein kennt die Bedeutungen alle[1]); der Mensch kann durch göttliche Anleitung nur einen Theil ermitteln. Ein anderer bleibt ihm verschlossen, und ohne Gottes Beistand kann er gar leicht irren, und etwas Falsches ermitteln, was dann zur Sünde führt, während die richtige Erklärung vor Sünde bewahrt. [2]) Zu jeder Zeit deutet nun der Mensch die Schrift anders, und findet Anderes in ihr; alles aber hat Gott schon dem Moses gezeigt [3]); und dereinst wird Gott alle wahren Erklärungen geben [4]). Die Schrift enthält wohl in der That oft Unnöthiges; aber wohl nur, um den göttlichen Inhalt zu vermehren [5]), oder das Göttliche zu fördern[6]). Sie bedient sich zwar der Uebertreibung, um etwas hervorzuheben, גדושא [7]), doch im Uebrigen verfolgt sie in ihren Ausdrücken die strengste Wahrheit. Sie wendet ebenso das Gleichniß an [8]), ist aber doch in ihren sonstigen Darstellungen treu nach dem Sinne. Mit einem Worte: die Bibel ist gerade, genau bezeichnend, in ihren Ausdrücken gewählt; doch bezeichnet sie neben dem gewöhnlichen einfachen Sinn auch vieles Andere, ja alle Wahrheiten, und zwar mit den kürzesten Worten, oder den

---

bibl. II. 1328. Iben Esra in seiner Vorrede zählt dazu noch die allegorische. — Meor Enaim III. 72, 2. More Nebuchim III. Cap. 43.

[1]) Menachoth 45, a.

[2]) Kidduschin 39

[3]) Gott zeigt dem Moses jedes Zeitalter und seine Erklärer.

[4]) Menachoth 45, b.

[5]) Niddah 51, b.

[6]) Mid. Rab. Schemoth 52.

[7]) Auch wunderbare Erzählungen, Meor Enaim III. 75, 2.

[8]) So ist nach einer Meinung das ganze Buch Hiob ein Maschal. B. Bathra 15, a.

deutlichsten, soviel als sich zusammenfügen läßt. Der einfache biblische Inhalt leitet die Darstellung; doch sind auch andere geheime Gründe für dieselbe. Man ließ sich nur aus der Schrift belehren, und genehmigte ihre Aussprüche; denn die Schrift gewährt viele Ansichten פנים [1]).

§. 66.

Zur Ermittelung der Wahrheiten in der Schrift, deren es so viele gab, war nun ein ganzes Studium erforderlich. Es mußte gesucht und geforscht werden, und darum hieß die Beschäftigung mit der Schrift vorzugsweise דרוש Forschen. Das Studium bedurfte des göttlichen Beistandes gegen die mögliche Verirrung, und darum mußte der Forscher Gott im Gebete um Hilfe anrufen [2]), und zur Vorsicht soll der Mensch sich einem erprobten Lehrer anschließen [3]), und meiden, allein zu forschen [4]). Er muß sich mit vollem Eifer hingeben und dem Studium aufopfern [5]). Die Schrift gab die Anleitung zur Wahrheit, war der Weg, auf dem man zu dieser gelangte, und fortdauernd sich mit ihr beschäftigen, in ihr wandeln, führt dem Ziele näher.

In dieser Richtung nahm man natürlich Alles willig auf, was sich darbot, und ergriff jedes Mittel zur Belehrung. Alle Bücher der heiligen Schrift wurden darum der Forschung unterworfen, und da alle göttlichen Geistes waren, auch alle gleich hoch gehalten. Man suchte aber hier vorzugsweise das Positive heraus, was belehren und anleiten könnte. Bestimmte und sichere Behauptungen, und seien sie dem Geiste der Zeit auch noch so unbegreiflich, religionsphilosophische Ansichten, Behauptungen über abstracte Begriffe, über das Wesen Gottes, wurden buchstäblich aufgenommen, um Aufschluß zu erlangen. Ja selbst die metaphorische Redefigur wurde in

[1]) 49 Ansichten = ודגלו am Zahlenwerth, Sofferim 19, 4.
[2]) Berachoth 6, a.
[3]) Aboth de rabbi Nathan 4. דעת ישמרו כהן שפתי Chagigah 15, b.
[4]) בדים Berachoth 4, a, b. Maccoth 10, a, b.
[5]) Schabbath 83, b. Erubin 54, b, 55 a.

dem wörtlichen Sinne genommen, und mit dem menschlichen Begriffe von der Gottheit, der immer etwas Körperliches an sich trägt, erklärt und systemasirt, oder als unverständlich dahingestellt. In Form von positiven Lehrsätzen und Lehren wurde überhaupt der Inhalt der ganzen Schrift aufgefaßt.

So wandte man vorzugsweise Gesetzen und religionsphilosophischen Angaben seine ganze Aufmerksamkeit zu. Diese suchte man nach ihrem ganzen Inhalt nicht sowohl zu begreifen, als zu erfassen. Eben so beachtete man die Verheißungen, und erdeutete aus ihnen sich die Zukunft, indem man sie auf die vielfältigste Art auslegte. Aber auch das Historische ging nicht leer aus; man deutete aus ihnen sich Wahrheiten: es lehrte nicht nur durch seinen Inhalt, durch die Geschichte selbst, die ein lehrreiches Beispiel gab, sondern auch durch die Worte, in denen sie vorgetragen ist. Doch erschien auch die erzählte Thatsache in einem höhern Lichte; sie war eine göttliche. Die biblischen Personen waren höhere Wesen, verwandt mit der Gottheit; was sie sagten und thaten, geschah durch den Geist Gottes. Die Wunder, die sich ereigneten, waren „Wunder in Wundern". Kranke heilen, Todte lebendig machen, kann auch der weise, und jeder gottesfürchtige Rabbi; auf seinen Wunsch änderten sich die Gesetze der Natur; die Ziegen des Choni brachten Wölfe auf ihren Hörnern heimgetragen; durch ein Gebet wurde aus Essig Wein, aus Erde Edelsteine. Es schlachtete Rab Sera einen andern, und dieser wird durch sein Verlangen wieder hergestellt. Allein alle diese Wunder geschahen nur ausnahmsweise; in der Schrift aber war das Wunder der eigentliche Boden, auf dem alle Begebenheiten vor sich gingen. Alles war außerordentlich, nicht nach den Gesetzen der Natur, sondern nur durch Gottes, wenn ich so sprechen darf, Willkühr. Darum war Alles ungewöhnlich, und die Wunder wurden in Wunder gehüllt, weil sie natürlich waren in dieser außerordentlichen biblischen Zeit. Geheimnisse, die der menschliche Verstand nicht zu lüften verstand, metaphysische Sätze, die dem Menschen nie klar

verden können, bei deren Erforschung man aber leicht auf ir-ige Ansicht, ohne daß man nur einen Irrthum ahnt, kom-nen konnte, überging man. Die Erzählung der Schöpfung, ie Mittheilungen über die Verbindung, wahrscheinlich des lrgöttlichen mit dem Menschlichen und den menschlichen Be-riffen, durfte man nicht Jedem lehren, und auch nicht für ich allein durchnehmen. [1]) Man solle zwar die Schrift nach llen Seiten untersuchen, aber man dürfe, ja, man müsse Manches als unverstanden übergehen, und auf sich beruhen assen, denn Vieles könne man der Bibel entnehmen, über Vieles sich Auskunft verschaffen, Alles aber zu ermitteln, alle Beheimnisse zu lösen, ist dem sterblichen Menschen nicht ver-önnt.

Die Grundansicht aber, daß die Schrift alles Wahre ehre, und man Alles in ihr finde, gewann, wie jede geistige Beschäftigung, im Laufe der Zeit, an Extensität, verlor aber n Intensität. Man gewöhnte sich daran, Alles in der Schrift nachzuweisen, die Nachweisungen aber waren unge-ründet; selbst im Gemüthe der Exegeten fehlte die nöthige Sicherheit. Die Schrift glich einem Tempel, in den jeder eine Ansicht bringen konnte. Sie lieferte Material, um da-mit anerkannte Wahrheiten einzukleiden, oder ihnen einen Haltpunct anzuweisen. In solcher Anschauung wurde der Exeget allmählig Homilet. Die Schrift lieferte ihm die Texte ür seine Abhandlung.

§. 67.

Die dem Pharisäismus entgegenstehenden Secten nahmen, ie die gnostischen Ansichten, dem Judenthume und der Schrift egenüber eine doppelte Stellung ein. Die Samaritaner und ie Sadukäer stellten sich ihr feindlich entgegen, und griffen erstreckt ihre Lehrsätze an. Es wird zwar die Heiligkeit der Schrift vorausgesetzt und anerkannt, im Ganzen jedoch ist der Ankampf nicht zu verkennen, und die Anerkennung scheint nur

[1]) Chagigah Misch. 2, 1. חרכיב, מרכבה propfen, vereinigen.

eine ernöthigte Concession. Die Samaritaner zwar canonisirten den Pentateuch und einen Theil des Buches Josuä, aber sie leugneten die Autorität der andern Schriften, und selbst die canonisirten beachteten sie nur in einer sclavischen wortgetreuen Uebersetzung. Der heilige Schein der Schrift wurde abgestreift. Die Schrift war ihnen nur ein Religionsbuch.

Die Essäer und ihre Abkömmlinge, die Christen, wie die Karäer, stützten sich auf die Schrift, und suchten mit ihr eine Verbindung. Die Letztern hielten sie in ihrer ganzen Fülle heilig, und für sich verbindlich. Sie hatten aber gegen die Tradition und den Talmudismus sich aufgelehnt, und mißbilligten seine Richtung. Sie haben darum die Vieldeutigkeit bei der Auslegung vermieden, und nur an den einfachen Wortsinne sich gehalten. Sie legten also nicht, wie die Pharisäer die Zeichen der Schrift, oder die Wörter, sondern nur die Worte aus. Die Schrift war ihnen somit nicht ein Behältniß der Wahrheit, oder ein Symbol derselben, sondern wie sie ist, die Wahrheit selbst.

Das Christenthum theilte dasselbe Verhältniß, und folglich auch dieselbe Grundansicht mit den Karäern; aber die Schrift war ihnen eine überlebte Wahrheit, die jetzt nicht mehr galt, und im neuen Bunde veraltet ist. Sie hat zwar ihre höhere Bedeutung, aber nur in einer Verbindung mit dem Christenthume. Diese Verbindung muß darum ermittelt werden; die Zukunft des Judenthums, in den Weissagungen ausgesprochen, mußte mit der Vergangenheit des Christenthums, wie sie sich im Volksglauben umhertrug, identificirt werden; man wandte sich darum vorzugsweise den Prophezeiungen zu. An sich je doch wurde die Schrift buchstäblich aufgefaßt. Man suchte schon des Gegensatzes wegen, in dem man zum pharisäischen Judenthume stand, nichts als den einfachen Sinn. Und diese Richtung bildete sich noch mehr aus, als das Christenthum seinen Missionsdrang entfaltete, und durch ihn mit dem Judenthume polemisch anknüpfte. Es wollte dieses der neuen Lehre zuwenden, und suchte seine Beweise, die besonders auf die Verbindung des alten und neuen Bundes sich stützten, scharf

hervorzuheben und nachdrücklich zu bezeichnen. Es schloß sich darum eng an das Wort an, das allein beweisen konnte, und die Bibel wurde ganz ihrer bildlichen Sprache beraubt und sollte nur mit nackten Worten sich ausgesprochen haben. So wurden die Bilder ganz und ihre Anspielung weggedacht, und Alles nur nach dem Worte genommen. Die Schrift wurde ängstlich und knechtisch aufgefaßt, und dadurch an vielen Stellen verschroben. Es sind von den angeführten Stellen in den Evangelien nur wenige nach einer gesunden Exegese ausgelegt, d. h. nach dem Geiste und der Sprache der Schrift.

In den Unterredungen der Christen mit den Juden, wie sie theils im Talmud, theils in den Dialogen mit dem berühmten Tryphon [1]), dem Juden, und andern [2]) vorkommen, bemerken wir darum die größte Hingebung an den Buchstaben, wodurch jene allerdings manche Mal einen Vortheil im Streite errangen. Die Juden vermieden ihn darum, und hielten eine Unterredung für sündhaft [3]), weil sie die Ansichten nicht bestreiten, und doch nicht billigen konnten. Merkwürdig bleibt es aber, daß in den Streitigkeiten, besonders in denen gegen die Sadukäer, die die Juden anführen, und in welchen sie sich als Sieger betrachten, ihre Widerlegung frei und ganz haggadisch ist, und den natürlichen Sinn weit hinter sich läßt [4]); doch ist sie durchschnittlich geistreich und voller Witz. Natürlich scheint sie von den Gegnern nicht verstanden, und nicht beachtet worden zu sein, um so mehr aber gefiel sie den Pharisäern selbst. Besser erging es in halachischen Grundsätzen [5]) ihnen; da zeigen sie sich durch Geistesüberlegenheit im Rechte.

---

[1]) Dialogi Justin. Martyr. et Tryphon, cf. Fabric. Bibliot. Graec. I. p. 272.

[2]) Wolf Biblioth. II. 1291, sq sind sie im Allgemeinen angeführt.

[3]) Abodah Sarah 17, a. Jacob von Sachnai wird in alten Ausgaben als ein Schüler Jesus bezeichnet.

[4]) Schabbath 108 a, Menachoth 65, b.

[5]) B. Bathra 115, b.

II. Capitel.

Die Sprache und der Stil der Schrift.

§. 68.

Die Sprache und der Stil der Schrift begünstigten theils die Richtung der Grundansicht, theils traten sie mit ihr in Conflict, und modificirten dieselbe. Die hebräische Sprache galt als eine heilige, als die Sprache, in der Gott die Welt geschaffen; das Wort, das er sprach, und das da ward, war ein hebräisches; die Buchstaben und Laute, die die Begriffe bezeichnen, stehen mit dem Wesen der Dinge in einer genauen Verbindung; das Wort göttlich ausgesprochen, setzt das Sein der Dinge in unbegreiflicher Art. War es der Zahlenwerth der Buchstaben, war es das Zeichen oder der Schall des Tones, genug das Wort wirkt, bewegt und schafft. Sie war die älteste Sprache; wie ein Midrasch es erweist, weil in ihr [1]) der Ausdruck den Ausdruck deckt; אִישׁ und אִשָּׁה; dagegen im Griechischen *ανηρ* und *γυνη* ꝛc. Sie war die Sprache, deren sich die Heiligen und Großen bedienten; Adam sprach sie, Abraham und all die erhabenen Ideale der Menschheit. An sich ist sie bezeichnend und scharf, gedrungen und beschaulich; ihre Begriffe sind geisterhaft, magisch und religiös. Die große Zeit, die sie durchdauerte, hat die Bedeutung ihrer Worte vervielfältigt; die Schärfe ihrer Bezeichnung aber vermindert. Denn im Laufe der Zeiten ändern sich allmählig die Begriffe, während die Bezeichnung dieselbe bleibt; die Bezeichnung umfaßt somit nicht mehr scharf den ursprünglichen Begriff, und wird vielseitig, indem sie Mehreres zugleich bezeichnet. Die Assonanz der Wörter gab auch der Bezeichnung eine vielfältige Deutsamkeit, indem sie an anklingende und ähnliche Begriffe mahnte. So war die hebräische Sprache eine erhabene, die nicht nur einen vielfachen Inhalt andeutet, sondern sogar schafft, eine Sprache, die eine außerordentliche Fülle von Bedeutungen umfaßt.

---

[1]) לשון נופל על לשון Mid. Rab. Gen. 18.

Der Ausdruck der bibliſchen Schriften iſt wieder ſehr auffällig. „Kurz an einer Stelle und weitläufig an einer andern", wie das ausdrücklich bemerkt wird. An vielen Stellen ein wirklicher Lapidarſtil, Vielſinnigkeit und Gedrängtheit; während an vielen andern die Schrift ſich ins Weitläufigſte ergeht, und an Wiederholungen es nicht fehlen läßt. Man betrachte die Kürze in den Geſetzen des Exodi und die Weitläufigkeit bei den Erzählungen des Elieſer und die Wiederholung bei den Opfergaben der Fürſten [1]). Wer mit critiſchen Augen die jüngern Schriften, namentlich das Buch Joſua betrachtet, der kann die Wiederholungen ſich nur etwa durch die Annahme erklären, daß die Verfaſſer unſerer Schriften alte Monumente benutzten, und ſo bearbeiten, daß die in dieſen gewählten Wörter und Ausdrücke beibehalten, und kunſtreich in der Erzählung und der Darſtellung erklärt worden ſind. Der Faden der Geſchichte wird aus- und fortgeſponnen, und aus heiliger Ehrfurcht die Quelle mit aufgenommen und erklärt. Dieſe critiſche Annahme konnte aber nach den hagadiſchen Grundſätzen nicht aufkommen, und das Auffällige nicht erklären. Der bibliſche Stil war darum wunderbar, und mußte geheime und unerklärliche Gründe für ſeine Beſchaffenheit vorausſetzen. Er deutete auf ein göttliches Geheimniß. Dazu kömmt der göttliche Geiſt, der alle Schriften durchweht, die Begeiſterung, die ſich in Allem kund gab, beſonders in den Ausdrücken. Denn die Urausdrücke in den hebräiſchen Schriften tragen einen eigenen Zauber an ſich, weiſen auf die innere Göttlichkeit hin, und legen die Erhabenheit offen dar.

§. 69.

Die bibliſchen Schriften wurden aber nicht immer in der Originalſprache geleſen; früh wurden aus liturgiſchen Rückſichten und zu religiöſen Zwecken Ueberſetzungen angefertigt, die in Gebrauch kamen. Sie waren alleſammt, beſonders die

[1]) Nach dem Midr. Rabbah Geneſ. P. 28.

zu liturgischen Zwecken bearbeiteten, wort- und sinngetreu, und man bediente sich ihrer, sobald das Hebräische nicht so leicht zugänglich zu sein anfing. Besonders gilt dies von der ältesten Uebersetzung, die nach der Sage, von 70 Männern in griechischer Sprache angefertigt wurde, und darum unter dem Namen der Septuaginta bekannt ist. Wahrscheinlich erstreckte diese sich nur auf den Pentateuch, und erst nachher scheint die der andern Bücher gemacht worden zu sein. Sie wurde für heilig gehalten, als unter göttlicher Inspiration angefertigt. Philo sagt, wie begeistert haben sie alle gleich übersetzt [1]), und die Rabbiner erzählen auch Wunderdinge von ihr. Sie hatte aber bei dem Allen ihre bedeutenden Fehler, und brachte schon dadurch ein ziemlich schiefes Bild von der Schrift denen bei, die sich ihrer bedienten. In der Uebersetzung hatte der Ausdruck seine Urkraft verloren, er hatte lange nicht mehr die Frische und Innerlichkeit; ihm fehlte die unmittelbare Begeisterung, die sich in dem unmittelbaren Bilde ausmalt, und in dem Laute ausdrückt. Die griechische Sprache, besonders die in einer Uebersetzung angewandte, hatte auch nicht die Lebendigkeit und Beweglichkeit; sie war nicht so beschaulich und bilderreich; die Bedeutung der Worte war nicht so unsicher und nicht so vielfältig; die Laute klingen nicht an; die Begriffe sind nicht so verwandt. Zudem ist der Geist der griechischen Sprache wenig verwandt mit dem der hebräischen; jene war classisch, und bewegte sich in natürlichen Anschauungen, diese ideal, und bewegte sich in einer geisterhaften magischen Auffassung; die Darstellung beider war nicht verwandt, und mit dem griechischen Ausdrucke war der Geist des hebräischen Wortes nicht vermittelt. So wurde der biblische Inhalt in der griechischen Uebersetzung zwar einfacher und schärfer bezeichnet, aber nicht in seinen Nüancirungen und in seinem geistigen Gehalte wiedergegeben.

Anders war dies bei der andern ältesten semitischen

---

[1]) De vita Mosis p. 658, 659.

Ueberſetzung, nämlich der ſamaritaniſchen, der Fall, deren ſich die Samaritaner zur Kenntnißnahme der Schrift, ſtatt der hebräiſchen bedienten. Sie ſtand ſchon vermöge der Verwandtſchaft des ſamaritaniſchen Dialects dem Chaldäiſchen und dann dem Hebräiſchen näher. Sie hatte dieſelbe Aſſonanz der Laute, und eine Vieldeutigkeit der Begriffe dadurch, daß das hebräiſche Urwort im Samaritaniſchen eine andere Bedeutung empfing, wenngleich das Samaritaniſche ſelbſt zu wenig lange dauerte, um ſich in ſich ſelbſt zu verändern. Sie hatte ferner dieſelbe Heiligkeit, wie das hebräiſche Original, weil ſie als göttlich galt, von Einigen ſogar als Original betrachtet wurde. Dagegen fehlte ihr, wie der griechiſchen, die Innigkeit des Ausdrucks, das Urſprüngliche; der bibliſche Inhalt war vermittelſt der Verſion ganz wiedergegeben, aber nicht mit ſeiner Friſche und Lebendigkeit.

§. 70.

Die alexandriniſche Schule, wie die eſſäiſche, die gleiche Beſtrebungen theilte, bediente ſich zum Studium der Schrift der griechiſchen Ueberſetzungen. Philo war zwar der hebräiſchen Sprache mächtig, wie es ſeine onomatologiſchen Ableitungen beweiſen, die er nach dem Hebräiſchen deutete; wohl kommen einige Ableitungen vor, die wir uns nicht erklären können; ſo Rebka die Geduld, Arpachſchad die freudige Unruhe, Agar die Gleichgiltigkeit, Leah der Haß, was indeſſen gerade eher für eine genauere Bekanntſchaft mit der Sprache zeugt, da ihm Bedeutungen der Wörter bekannt waren, die uns abgehen. Allein er ſcheint doch vorzüglich nur der Septuaginta ſich bedient zu haben; was ſeine außerordentliche Ehrfurcht vor ihr und vor ihrer Göttlichkeit beſonders darthut[1]), wie die vielen Auslegungen nach ihr. Er citirt auch noch an vielen Stellen nach der Septuaginta und nicht nach dem Texte[2]).

[1]) De vita Mosis II. 509 e sq.

[2]) Genes. 3, 14, 15. Legis Allegor. 55. Gen. 3, 24 u. a. v. St. Genes. 4, 8. Quod insid. 120 b.

Indessen citirt er auch nach dem hebräischen Text und nicht nach der Septuaginta[1]), wie hinwieder weder nach dem einen noch nach der andern; was aber nur beweist, daß er nicht immer nach den Worten, sondern mehr nach dem Sinne, und nur aus dem Gedächtniß anführt. Im Allgemeinen, kann man bestimmt behaupten, da er sich der griechischen Sprache, die ihm geläufig war, bedient, hat er an der griechischen Uebersetzung, die ihm aus göttlicher Eingebung entsprungen schien, sich gehalten. Er mochte auch sich darum des hebräischen Textes nicht bedient haben, weil er fürchtete, in der Uebersetzung zu fehlen, und sich darum zur richtigen Anleitung auf die göttlichen Uebersetzer verlassen. Er belehrte sich darum höchstwahrscheinlich nur aus ihren Arbeiten, und suchte mit dem biblischen Inhalte sich nur vermöge dieser authentischen Uebersetzung bekannt zu machen. Die Benutzung der griechischen Uebersetzung begünstigte indessen nur seine Richtung. Die Auslegung wurde dadurch nicht vieldeutend, und drehte sich nicht um den Text. Sie war nicht sowohl eine Erklärung der Worte, als eine Erklärung der Gegenstände; die Worte der griechischen Uebersetzung waren verständlich; das Unverständliche fiel der Uebersetzung zur Last; was einer Erläuterung bedurfte, war eben der Inhalt, der darum allegorisirt und gedeutet werden mußte. Die Verbindung des neu ermittelten Sinnes mit dem Texte geschah nicht durch das Schwanken des Sinnes und der Begriffe, oder durch die vielsinnige Bedeutung des Wortes; denn das hebräische Wort kam nicht in Betracht. Die Verbindung mußte vielmehr eine persönliche und sachliche sein; der neue Sinn mußte dargestellt und personificirt sein. Die natürliche Anschauung und die classische Begriffsbildung der griechischen Sprache konnte aber diesem Forschen nur förderlich sein. Die benutzte Uebersetzung scheint indessen nicht ganz unsere Septuaginta gewesen zu sein, aber sie war auch nicht sehr abweichend von ihr. [2])

---

[1]) Gen. 3, 9. l. l. 53, Gen. 3, 10, l. l. 54 u. a. v. St.

[2]) Im Pentateuch war sie am Meisten übereinstimmend, am wenigsten

§. 71.

Die phariſäiſchen Schulen bedienten ſich bei ihrem Bibelſtudium des hebräiſchen Urtextes mit dem Bewußtſein des hohen Werthes des Originals und der Bedeutſamkeit der hebräiſchen Sprache. In Babylonien, Syrien und den angrenzenden Ländern ſprach man zwar in dieſer Zeit nicht mehr hebräiſch, ſondern einen gemiſchten Dialect, aus dem Syriſchen, Chaldäiſchen, Samaritaniſchen und Arabiſchen, in dem auch Fremdwörter aber nur wenige aus der griechiſchen und römiſchen Sprache Aufnahme fanden. Allein dieſe Dialecte waren alleſammt mit dem Hebräiſchen ſo verwandt, daß man mit einiger Mühe, zumal bei dem mit der Schrift verwandten Geiſte, die alten hebräiſchen Denkmäler aus dem neuen Dialect ſich entziffern konnte. Wohl hat bei der fortſchreitenden Umgeſtaltung der Begriffe, die Bedeutung der Wörter ſich im Laufe der Zeiten ſehr geändert, allein trotz deſſen, daß dadurch der Inhalt unverſtanden an vielen Stellen blieb, glaubte man doch die einzelnen Wörter zu verſtehen, und täuſchte ſich über den Sinn, oder zählte das Unverſtändliche den vielen dunkeln Stellen zu, die die Bibel ohnehin bot. Der mit der Schrift beſonders beſchäftigte, las ſie in den Schulen nur in hebräiſcher Sprache, und bediente ſich höchſtens zur Anleitung einer der chaldäiſchen Verſionen [1]). Beſonderer Unterricht wurde in der hebräiſchen Sprache nicht ertheilt, und man ſuchte ſich einzelne Wörter aus der Umgangsſprache durch Combination herzudeuten. Die Redensarten der Magd des Fürſten, Rabbi Jehuda, da man dieſelben als in dem Hauſe des Fürſten geſprochen für gut hielt, wurden ſehr für die Auslegung ausgebeutet, und die Rabbinen holten ſich daraus häufig Rath [2]). Dies Studium des Urtextes begünſtigte aber die phariſäiſche Richtung.

---

in den Propheten, beſonders in den kleinen, in denen bei unſerer Septuaginta viele fremde und ſpätere Recenſionen nicht zu verkennen ſind.

[1]) Woraus die Anordnung: „Targum ſei mit der Schrift zu leſen", ſich erklärt.

[2]) אמא erfuhren ſie durch ſie, ſei ein „Beſen", סלסל „locken", ꝛc.

Die Wörter waren vielsinnig, die Begriffe nicht scharf abgezeichnet, daß sie leicht mit andern vertauscht werden konnten. Die häufigen Assonanzen der hebräischen Sprache durch Alliterationen und Permutationen vermehrten auch die Unsicherheit und die Vieldeutigkeit. Das Fremde konnte leicht aufgenommen und verarbeitet werden, d. h. judäisirt aufgehen, weil die Schrift offene Arme hatte, und Alles in sich hineinbringen ließ. Die Sprache war zudem eine heilige, die eine höhere Auffassung förderte. Die Begeisterung, die sich ausspricht, die Kürze und die Weitläufigkeit, die sich hier vereinen, die Kraft der Ursprache, alles begünstigte bei der hohen Meinung von der Bedeutung der Sprache die vielsinnige Auslegung. Der benutzte Text war der Masforetische. [1])

§. 72.

Bei den gnostischen Behandlungen der Schrift, die dem Alexandrinismus entsprangen, und sich diesem anschlossen, war die Kenntniß der hebräischen Sprache sehr mangelhaft, aber selbst die Kenntniß der Schrift vermittelst einer Uebersetzung war nicht anzutreffen. Und dies entsprach ganz der Auslegung und der Auffassung derselben. Man behandelte, ohne auf das Wesen der Schrift einzugehen, nur oberflächlich die hervorragenden Höhepuncte. Nur in der soharitischen Gnosis, die zugleich auch den Pharisäismus ecclektisch aufzufassen suchte, ward der hebräische Urtext gelesen, und dies entfremdete daher vielfach diese Gnosis ihrer Richtung. Der biblische Inhalt machte sich mehr geltend, die Heiligkeit der Schriftzeichen wendete mehr die Gemüther diesen zu; so verlor die Richtung ihre Selbstständigkeit, und mußte sich fügen und anschließen. Anderseits war viel Fremdes hineingebracht, und man ließ das Gnostischphilosophische vorherrschen; es sollte die Schrift neue Resultate liefern, und mußte sich darum noch mehr erweitern, mußte aufnehmen und andeuten. Nicht nur die Zeichen der Schrift sollten lehren, sondern sogar die Gegenstände ihres In-

[1]) Nedarim 35, a. u. a. v. St.

halts, und die Begriffe, die sie liefern, und die Verzierungen, die sie zur Darstellung erheischten. Durch die Kunde der Schrift, durch den Geist, den die Ursprache einflößte, verlor sich zum Theil die gnostische Anschauung in dem biblischen Inhalt, und dieser vergeistigte sich, um einen Inhalt zu liefern, der gnostischen Ideen anklang.

§. 73.

Von den Secten, die theils dem Pharisäismus gegenüber standen, theils ihm entsprangen, war einem Theil die Kenntniß der Ursprache entzogen, und das Studium der Schrift unzugänglich; sie entfernten sich darum immer mehr dem biblischen Geiste. Von den Sadukäern sind uns keine andern Denkmäler ihrer Auslegung geblieben, als die in Controversen aufbewahrten. Sie bekämpften die Schrift mehr, als sie sich mit ihr beschäftigten. Eben so das Christenthum, dessen spätere Anhänger die Schrift auch nur in der griechischen Uebersetzung kannten. Sie nahmen auch bald eine der Schrift fremde Stellung ein. Die Verbindung des neuen Bundes mit dem alten war dadurch nicht gefördert; das Studium war durch Unkunde fast gestört. Statt sich geistig mit der Schrift zu verbinden, und von ihrem Geiste befruchten zu lassen, wurde das Fremdartige selbstständig entwickelt, und eine äußerliche Vereinigung durch die umlaufenden Sagen, die sich der Schrift anschließen sollten, erstrebt. Wie fremd die Ursprache war, so blieb auch fremd der geistige Gehalt. Der Geist drang nicht durch.

Einer andern Secte verblieb aber die Schrift zum Studium; auch sie hatte zwar die Schrift nur in einer Uebersetzung, sie war aber in einer verwandten Sprache, die auch den Geist mit hinübertrug, und so arbeiteten die Anhänger sich in diesen hinein, so weit ihre Richtung es zuließ. Die samaritanische Secte nämlich bediente sich eines samaritanischen Textes und behandelte diesen, so weit eben aus ihm zu sehen ist, mit Liebe in dem Geiste der Schrift. Die Karäer hatten sogar eine exegetische Litteratur, die zwar wenig Haga-

dah enthält, aber einen dem Geiste der Schrift entsprechenden Sinn giebt. Sie bewahrten die Schrift mit Liebe, und suchten aus seinem Urtexte sich den Inhalt sicher zu machen, und ihn mit Genauigkeit zu ermitteln. Die Version wie der Text wichen nur in einzelnen Puncten von dem masoretischen ab.

Abschnitt III.

Die exegetische Thätigkeit und die hagadische Auslegung.

§. 74.

Im ersten Abschnitt haben wir die leitende Idee und die eigenthümliche Gestaltung des Geistes, die der Hagadah ihren besonderen Typus verliehen, im allgemeinen, wie im besondern biblischen Ideenkreise darzustellen gesucht; im zweiten haben wir das in Folge dieser Geistesrichtung unmittelbar sich herausstellende Bild gezeichnet, wie es noch unbewußt in der Hagadah dem Exegeten vorschwebt, und werden nun hier versuchen, die exegetische Thätigkeit im Allgemeinen und die erzielten Resultate zu behandeln. Die Resultate nämlich unterscheiden sich darin von dem ursprünglichen Bilde, daß dieses unbewußt auftaucht, jene aber mit vollem Bewußtsein erzielt werden; die exegetische Thätigkeit erstreckt sich dahin, die dunkele Ahnung klar und deutlich zu machen. Das klar Ausgesprochene und deutlich sich Ergebende in der Schrift aufzufassen, ist nicht das eigentliche Ziel der Exegese, sondern das Undeutliche und Unsichere, das ganz dunkel der Ahnung vorschwebt, deutlich und sicher zu machen, ist ihre Aufgabe. Das Aufsuchen und Ermitteln wurde darum gelehrt, und die Gesetze aufgestellt, nach welchen verfahren werden sollte. Es war dies die Hauptbeschäftigung der damaligen Schulen. Die Hagadah umfaßte die damalige Weisheit, die Bibel galt aber als das einzige Mittel, diese zu erlangen, und die Beschäftigung mit ihr

ührte zur Erkenntniß; natürlich wurde somit das Studium er Schrift der einzige Gegenstand und der vorzüglichste, auf en man die ganze Geisteskraft verwendete. Es wurde gelehrt, vie sie zu erforschen sei, und welcher Mittel man sich bedienen nüsse, um aus ihr die Wahrheit zu ermitteln. Um dieses zu ehren, fehlte es auch der damaligen Zeit nicht an Schulen; ie waren leicht herzustellen, weil man keiner äußern Mittel edurfte, und die Tradition innerhalb des Volkes fortgepflanzt, ie die Volkssagen mit aufnahm, vollkommen genügte; man rwirkte ihre Schöpfung aus dem eigenen Genius, und der fromme ifer für die heilige Ueberzeugung, die glühende Sehnsucht ach Gotteswahrheit schuf sich Mittel, und verlieh Kraft und lusdauer dem Unternehmen. So erblühten viele und bedeu- nde Schulen, und Männer traten aus ihnen hervor, stark an eiste und reich an Wissen, scharfsinnig und tiefen Geistes, die re Zeit weit überstrahlten. Während das mächtige Rom in gei- iger Armuth verkam, und nur durch das Wiederkauen grie- isscher Wissenschaft sich erhielt, während nach dem Sturze die- s politischen Koloß die Welt gar keine geistige Frucht zeitigte, lühete in diesem entlegenen Winkel, in Palästina, Syrien und Babylonien, in diesen armen und ausgesogenen Provinzen as jüdische Wissen, und wurden die geistigen Kräfte aufs Sorgsamste gepflegt und befördert. So zählen wir in Palä- ina und Syrien Schulen zu Better, Cäsaraea קסרין, Cham- natha, Jerusalem, Jafe, Lydde, Magdale, Nisibis, Tiberiah, Sipori, in Babylonien Schulen zu Nehardeah, Pumbeditha, Sura, Mechusa, Paruz Schabar und viele andere minder be- eutende, die wir nicht erst nennen wollen. In diesen Schu- n wurde nun Anfangs die Bibel nach der Tradition erklärt, nd dann die Anleitung gegeben, wie bei der Auslegung zu ver- ahren sei. Späterhin faßte man die Methode der alten Leh- er, wie sie im Einzelnen angewandt und geübt wurde, unter inem allgemeinen Gesichtspunct, und stellte Regeln hin. In er Halachah, wo ihre Anwendung für die Praxis von Wich- igkeit war, und wo man eben der großen Bedeutung wegen ür das Leben sie begrenzen mußte, stellte man früh diese Re-

geln zusammen; schon Hillel [1]) und Rabbi Ismael [2]) haben sie gesammelt, und viele andere wurden einzeln gelehrt; in der Hagadah dagegen lag das Bedürfniß nicht vor; auch waren die Regeln nicht so scharf ausgeprägt, sie wurden darum nur nach dem Vorbilde der Halachah, und auch nur als ihr ganz entsprechend zusammen gestellt; so sind von Elieser, Sohn des Galiläers Jose, zwei und dreißig Regeln für die Halachah, wie für die Hagadah anwendbar gesammelt, die den dreizehn des Rabbi Ismael nachgebildet wurden. Als indessen im Laufe der Zeit man in der Methode nach neuen Gesetzen verfuhr, und sich in ihnen eingeübt hatte, wurden wieder dieselben gesammelt. Natürlich war es aber nicht die Regel allein, nach welcher verfahren wurde, sondern die Kraft des Geistes schuf sich selbst nach dieser Anleitung die Methode der Auslegung, und übertrug sie theils in abstracten Lehrsätzen theils in lebendiger Ausübung auf den Schüler. Im Talmud und den Midraschim findet man auch zerstreut solche Grundsätze als abstracte Auslegungssätze oder als exegetische Bemerkungen hingestellt, die wir gesammelt, so weit sie für die Darstellung uns wichtig erschienen; andere sind practisch in der Auslegung in usu selbst angewendet, und wir mußten suchen sie zu ermitteln und zu vermerken. Bei manchen Auslegungen war nicht einmal das dunkele Gefühl einer bestimmten Norm vorhanden, und wir mußten aus dem Einzelfall inductiv den Grundgedanken extrahiren. Von den spätern Rabbinen, seit die die Auslegung sich canonisirte, wurden die einzelnen Grundregeln zum Theil gesammelt; so von R. Jehuda Hangid im 7. Jahrhund. d. j. Z. R., im Mebo Hatalmud [3]), von Abraham Ekra in Chilele Midrasch Rabba [4]), von Joseph ben Virga in Scheerith Joseph [5]), von Sarachia Sechubia Levi

[1]) „Der alte Hillel lehrte sieben Grundregeln מדות zur Erklärung der Tora vor den Aeltesten aus Bethera." Torath Cohanim.

[2]) R. Ismael: Nach dreizehn Grundregeln wird das Gesetz erklärt.

[3]) Mehr indessen auf die Halachah angewendet und Rücksicht genommen.

[4]) Beim Buche Arse Lebanon beigedruckt. Cracow 404.

[5]) Erstreckt sich mehr auf den talmudischen Stil. Adrianopoli 31. Mantua 363.

in Sepher Hazaba [1]), von Joseph ben Isak im 17. Jahrh. in Azmoth Joseph [2]), von Joseph ben Löw im 15. Jahrh. in Sugioth Hagemara [3]), von Jacob Chagis in Thechilath Chochmah [4]), von Isak Kanpanton in Darche Hatalmud [5]), von Josua ben Joseph Halevi in Halichoth Olam [6]), von Moses ben Daniel in Sugioth Hatalmud [7]), von Jesajah Horwitz in Schne Luchoth Habrith [8]), von Salomon ben Abraham in Jabin Schemuah [9]), von Salomon ben Eliakim Panzi in Maphteach Hagemara [10]), von Samson aus Kinon in Sepher Chrithoth [11]) und von Salomon Olivera in Darche Noam. [12]) In diesen Schriften, die wir hier alphabetisch nach den Namen der Verfasser gereihet, und die großentheils über die talmudische Methode handeln, sind einzelne exegetische Bemerkungen angeführt. Sie schließen sich aber alle mehr der Halachah an, und behandeln die Regeln mehr nach halachischer Art, von einem harmonistischen Standpunct aus, indem nur jene gesammelt wurden, die Widersprüche enthalten, und zwar, um diese zu beseitigen, nicht aber, um die Regeln übersichtlich darzustellen. Sie liefern auch für unsere Arbeit wenig Ausbeute, weshalb wir sie nicht einmal unter die secundären Quellen zählen konnten, und uns mit der bloßen Anführung begnügten.

---

[1]) Noch Manuscript im Vatican, nach Bartoloccius.

[2]) Zur Halachah gehörig. Tessalon. 361. Berol. 459.

[3]) Zur Halachah gehörig.

[4]) Mehr Halachah. Verona 407. Amsterd. 469. Mit ספר כריתות

[5]) Zum talmudischen Stil. Mantua 353. Venet. 307 und 325.

[6]) Cpoli 270. Sabionetae 327. Mantuae 353. Venet. ejusd. n, cum vers. lat. a l'Empereur: Clavis talm. Lugd. Batav. 1634.

[7]) Solcoviae 453. Lat. vers. Hanoviae 1714.

[8]) Amstel. 404 et 458. Francofort. 471. p. 389 sq.

[9]) Comment. in Halich. Olam et Chilele Hagemara. Venet. 389.

[10]) Cpoli 283. Beigedruckt תומת ישרים Venet. 382. Vers. latin. ittmeier, Helmstadt 1697.

[11]) Cremonae 318. Cpoli 274. Recusus cum com. „Thechilath achmah."

[12]) Mehr zur Logik und Methodologie gehörig. Amstel. 448.

§. 75.

Wir haben hier die Exegeſe als dasjenige Studium dargeſtellt, durch welches das urſprünglich dunkle Bild zur Klarheit, Deutlichkeit und zum Bewußtſein gebracht wird. In der Exegeſe ſoll die Grundanſicht, die unbewußt im Geiſte vorſchwebt, mit dem objectiven Gegenſtande in Uebereinſtimmung gebracht werden. Ein Object, über das nicht eine dunkele Meinung ſich herausſtellt, ſei es, weil es an ſich ſchon zu klar iſt, oder weil es zu unverſtändlich iſt, als daß die Hoffnung einer Löſung vorſchweben könnte, wird nicht Gegenſtand der Exegeſe. Sie hat indeſſen auch andere Beſtimmungen. In critiſcher Beſchäftigung berichtigt die Exegeſe das Bild, und modificirt die Anſicht, bis ein volles Bewußtſein des Inhalts durch Uebereinſtimmung des Objects mit der unmittelbaren Anſicht ſich ergiebt; denn das Bewußtſein eines Gegenſtandes iſt das Product des Objectes und der ſubjectiven Anſchauung; ſie erläutert die dunkeln Theile, bringt Klarheit und Licht, und weiß durch vielerlei Mittel Unbekanntes zu ermitteln. Die Exegeſe hat demnach eine vielfältige Methode, die wir, wollen wir die exegetiſche Thätigkeit der Hagadah nach ihrem ganzen Umfang darſtellen, zuvor ſchematiſiren müſſen. Wir haben dann zu zeigen, welche Beſchäftigung der Exegeſe in der hagadiſchen beſonders hervortrat, und welche weniger ſich entwickeln konnte, und wie dabei die einzelnen Anſichten innerhalb der hagadiſchen Exegeſe ſich verhalten. Nach ſolcher Behandlung können wir erſt einen Ueberblick gewinnen über die verſchiedenen Theile der exegetiſchen Thätigkeit der Hagadah, wie über die Verſchiedenheit der Grundanſichten derſelben, und deutlich ermittelt, das ganze Material im Einzelnen vorführen. Wir werden demnach dieſen Abſchnitt in drei Capiteln behandeln; im erſten werden wir die Thätigkeit der Exegeſe im Allgemeinen auflöſen, im zweiten nach dem Schema die hagadiſche Exegeſe im Allgemeinen und in ihren einzelnen Anſichten bezeichnen, und endlich im dritten einen Ueberblick geben über die ermittelten Reſultate, und die ähnlichen zur Charakteriſirung der zweiten Abtheilung zuſammenfügen.

I. Capitel.

Die exegetische Thätigkeit im Allgemeinen.

§. 76.

Die eigentliche Aufgabe der Exegese ist, das von einem
ndern Gedachte oder Geahnte und in Zeichen Dargestellte,
us diesen Zeichen zu ermitteln. Es wird also nicht das blos
ngeschaute Zeichen zum Bewußtsein gebracht, sondern der mit
iesem verbundene Sinn, das Bild, das durch eben diese Zei-
en gezeichnet ist. Das Object der Exegese ist eben nichts
nderes, als das vermittelst der subjectiven Anschauung Wahr-
enommene, das nun durch die exegetische Beschäftigung genau
nd nach allen seinen Theilen zum Bewußtsein gebracht wer-
en soll. Wir nennen darum als das Resultat der Exegese
ie zwischen dem Object und der subjectiven Anschauung erzielte
ebereinstimmung; denn es soll das in der unmittelbaren Wahr-
ehmung sich aufdringende Bild mit dem wirklichen Gegen-
nde nach allen Theilen identificirt, berichtigt und klar und
eutlich gemacht werden; es ist dies also als das Ziel der
xegese zu betrachten. Es soll das Ganze in den einzelnen
heilen nachgewiesen, die einzelnen Theile durch das Ganze in
as rechte Licht gesetzt werden; wie wieder das Ganze, oder
ie dunkele, unbewußte Ansicht des Ganzen zum deutlichen
ewußtsein gebracht und erhoben werden. Was dunkel ist,
oll durch die Exegese klar gemacht, was nur angedeutet scheint,
achgewiesen werden. Es soll Alles, was absichtlich oder un-
bsichtlich, direct oder indirect ausgesprochen und angedeutet
urde, durch sie ermittelt werden. Die Exegese beschäftigt sich
emnach damit, was in der unmittelbaren Wahrnehmung nicht
lar und deutlich zum Bewußtsein gekommen ist, klar und deut-
ch zu machen, und zum Bewußtsein zu erheben. Schwebt
in dunkeles Bewußtsein über das mögliche Verständniß aber
icht vor, so wird der Gegenstand eben so wenig Gegenstand
er Exegese, als ein Buch von ganz unbekannten Schriftzeichen,
u deren Deutung uns auch nicht die entfernteste Anleitung

gegeben wurde, Gegenstand unserer Untersuchung wird. Und ist anderseits der Inhalt so deutlich, daß es keiner neuen Geistesthätigkeit bedarf, um ihn zu verstehen, so gehört er auch nicht in das Gebiet der Exegese. Nur in soweit nämlich, als das erste Durchnehmen schon durch das bloße Lesen die allgemeine Ansicht immer mehr ergänzt, und in den einzelnen Theilen ausweist, kann auch dasselbe als eine exegetische Beschäftigung betrachtet werden. Denn die Exegese ist jene Geistesthätigkeit, vermöge welcher wir ein klares Verständniß in dunkele Ahnungen bringen; sie sucht ihren Gegenstand mit verständigem Bewußtsein zu durchdringen.

§. 77.

Die Schwierigkeiten, die in der Exegese zu überwinden sind, sind aber doppelter Art; entweder ist die Stelle an sich unlösbar, oder sie ist es in ihrem Verhältniß zu einer andern. Im ersten Falle ist sie *unverständlich*, im andern steht sie im Widerspruch, gleichviel ob in einem directen, oder in einem indirecten, in einem offenen oder geheimen. Beide Arten können nun entweder im Objecte liegen, oder der Exeget glaubt ihre Ursache in sich und in seinen Geist verlegen zu müssen; hofft aber eben so gut, sie entfernen zu können. Ein Unverständniß aber im Texte, wenn die Ahnung einer Lösung nicht dunkel vorschwebt, wird, wie eben gezeigt, nicht Gegenstand einer exegetischen Betrachtung; man läßt es auf sich beruhen. Eben so beachtet man nicht weiter einen Widerspruch im Texte; man legt ihn der Unklarheit des Verfassers zur Last, mißt ihn besondern Umständen bei, und sucht ihn als Widerspruch wie jedes Andere im Buche zu begreifen, ihn aber nicht zu lösen, weil er eben im Gegenstande liegt, der Gegenstand sammt dem Widerspruche aber nur vermittelt werden soll. Der Widerspruch bietet so an sich keine größere Schwierigkeit dar. Schwierigkeiten können also nur dann den Exegeten beschäftigen, wenn sie der Art sind, daß der Exeget noch immer ein Recht zur Meinung hat, sie nicht dem Gegenstande beizumessen, sondern sich selbst als die Ursache ihrer Entstehung, oder min-

estens als die ihres Fortbestehens zu betrachten. Bei einer solchen Unverständlichkeit, wenn die Mittel nur ihm selbst zur Lösung ehlen, wird der Exeget, sobald Hoffnung zum Verständniß nur vorhanden ist, die Mittel von anderwärts herbeischaffen, oder onst durch Combination aufzutreiben sich bemühen. Er wird ie innere Kraft des Geistes, wie alle ihm zu Gebote stehenen Mittel daran setzen, das Verständniß zu erzielen. Eben o wird der Exeget auch bei denjenigen Schwierigkeiten verahren, bei denen die Aussicht auf eine Lösung, Beilegung oder Roderirung des Auffallenden vorschwebt; er wird alles daran etzen, den Widerspruch zu beseitigen, oder zu moderiren. Er wird die Unverständlichkeit und den Widerspruch unter einen Besichtspunct bringen, von welchem aus betrachtet, sie beide as Schwierige verlieren. Beide Arten der Schwierigkeiten nterscheiden sich daher für den Exegeten, der nicht einen Theil r sich, sondern das Ganze, also ihn nur im Verhältniß zu inem andern in Betracht zieht, gar nicht von einander; und nd nur hinsichts der Lösung verschieden.

§. 78.

Die Lösung der Schwierigkeiten ist nämlich dreifach; entweder wird die Ansicht berichtigt, oder der Text, oder endlich eide durch einander erläutert. Die wesentliche subjective Anicht an und für sich kann eigentlich nie berichtigt werden; enn sie ist das unmittelbare Ergebniß der subjectiven Ueberzugung, und diese kann sich nur durch eine innere Bewegung, icht aber durch äußere Gründe, die gerade immer überwunen werden, verändern. Die Ansicht aber kann doch im Fehenden ergänzt, wodurch dann ihr Inhalt sich erweitert, oder n gleichgiltigen, unwesentlichen Puncten durch ein critisches Verfahren modificirt werden. Namentlich geschieht dieses in iner Erklärung und Feststellung des Textes. War die Ansicht ämlich mangelhaft oder nicht begründet, so wird sie durch die rklärung und Feststellung des Textes ergänzt und berichtigt; ir sagten berichtigt, damit werden nun vorzugsweise die nverständlichkeiten gelöst; die Erklärung der unverständlichen

Stellen wird nämlich zumeist dadurch erzielt, daß der Text festgestellt, Zeichen und Wörter genugsam erklärt, und der Zusammenhang beleuchtet wird, um die mangelhafte Grundansicht zu ergänzen. — In der andern Lösung wird der Text berichtigt oder verändert; dies geschieht vornehmlich bei Widersprüchen. Man conjecturirt einen anderen Text, namentlich wenn die vorzunehmende Veränderung sonst begründet, und wahrscheinlich erscheint, und beseitigt damit den sich aufdrängenden Widerspruch. Endlich aber wird in der dritten Lösungsart Ansicht und Text erläutert, und zwar gegenseitig; dies geschieht bei jenen Schwierigkeiten, die sich an beiden Arten zugleich betheiligen, oder auch bei denen, die eigentlich in keiner Art genugsam ausgeprägt sind. Unverständlichkeiten und Widersprüche, die sich dem bloßen Auge nicht zeigen, werden ermittelt, um sie zu lösen, und ein gründlicheres Verständniß herbeizuführen. Dies geht nun in zweierlei Art von Statten. Entweder wird der Text durch die tiefere Auffassung erläutert und ausgelegt, und durch scharfsinnige Combinationen erst zum richtigen Verständniß gebracht; oder die Ansicht wird durch eine combinirte Methode berichtigt und ergänzt. Ansichten, über die man früher in Zweifel war, werden entschieden, und durch sie ein gegründeteres Urtheil erzielt. Das Erste liefert den Commentar, in welchem der Text nach allen Seiten hin erläutert, in seinen Geist tiefer eingegangen wird, seine Zufälligkeiten und Eigenthümlichkeiten beleuchtet, und in das rechte Licht gesetzt werden. Das Andere giebt die Commentationen oder Dissertationen, in welchen durch Combinationen Verschiedenes festgestellt wird, das auf den bloßen Schein nicht zu ermitteln war, als Tendenz, Geist, Zeitalter ꝛc., was dann freilich wieder zurück auf die schärfere Auffassung des Textes wirkt.

§. 79.

Die einfache Erläuterung oder die Ergänzung des ursprünglichen Bildes, die natürliche Auffassung nennen wir Hermeneutik. Nicht als ob diese Bedeutung des Wortes die allgemein angenommene wäre; im Gegentheil wird das

Wort von Andern anders gedeutet [1]); wir sind nur dabei der Erklärung des Scholiasten Sophokles gefolgt, der in ähnlicher Art die Hermeneutik erklärt; sie besteht nach seiner Ansicht in der Erklärung zweier Dinge, der Wahl der Wörter und ihrer Zusammenstellung. Sie sucht das einfache Verständniß zu ermitteln [2]), und ist hierin doppelter Art, sie verschafft entweder das natürliche Verständniß des Textes oder das des Inhalts, der offen vorliegt. Die eine ist die Hermeneutik des Textes, die andere die des Inhalts. Die Hermeneutik des Textes beschäftigt sich mit der einfachen Auffassung desselben; sie sucht den Text nach dem einfachen Wortsinne verständlich zu machen, und dadurch das ursprüngliche Bild zu ergänzen. Sie bedient sich dabei der Lexicographie und der Grammatik als Hilfswissenschaften, und kommt auf die Tradition zurück, die sie voraussetzt. Sie geht dabei nirgends auf das Verborgene und Tiefliegende ein, und übergeht die gründlichere Auslegung des Angedeuteten. Sie will nichts mehr ermitteln, als was der Text offen darbietet.

Die Hermeneutik des Inhalts nimmt den einfachen, natürlichen Inhalt, wie er offen vorliegt, und sucht diesen durch sich selbst zu erfassen. Sie bedient sich als Hilfswissenschaften der Logik und Aesthetik; der ersten zu einer verständigen Auffassung, und der andern zur genauen Modification dieser Auffassung, soweit sie sich durch den Ton und die Haltung der Darstellung bestimmen läßt. Auch der Chronologie und der Topographie, die ohne tiefere Studien oder durch die Tradition sich ergeben, bedient sie sich zur genauern Localisirung und Orientirung des einfachen Inhalts. Sie verarbeitet den Inhalt nicht durch eine tief gehende Combination, sondern durch die einfache Vermittelung des Verstandes. Der Inhalt wird nicht sowohl ausgelegt und auseinander gehalten, als vielmehr aufgefaßt. Die Hermeneutik vermittelt also noch das ursprüngliche Bild, und

[1]) So Interpr. Hermogen. cf. Lexic. Ellenic. 571. *επι των ηττον λεγεται Ερμηνεια, Εξηγησις επι των θειων.*

[2]) In der Hagadah führt die Hermeneutik die Benennung פשט „aussehen", „entkleiden" jeder Zuthat, und nur durch sich selbst darstellen.

ergänzt die Grundansicht. Sie ist aber auch zugleich die Wissenschaft, die mit ihren Hilfswissenschaften das ursprüngliche Bild, und die Grundansicht erzeugt. Sie ist das Mittel, dessen sich die subjective Ueberzeugung bedient, um sich ein allgemeines Bild zu verschaffen. In dieser letzten Eigenschaft gehört sie aber nicht mehr zur Exegese; sie schließt sich nur in so weit der Exegese an, als sie zuweilen den einfachen Text oder Inhalt so feststellt, daß die Grundansicht erweitert, und im Unwesentlichen und Unsichern berichtigt wird.

§. 80.

Die vorgenommene Veränderung des Textes, um die entstandenen Schwierigkeiten zu beseitigen, wird Conjectur genannt. An einem unverdächtigen, sichern Texte wird keine Veränderung vorgenommen; aber auch nicht, wenn der conjecturirte Inhalt nicht sicher ist. Sie nimmt also zweierlei zu Veranlassung ihrer Entstehung, die Unsicherheit des Textes und die Sicherheit, mit der der substituirte Sinn sich dem Ganzen fügt. Eine gründliche Auffassung des Ganzen berechtigt zu einem Conjecturalverfahren an einzelnen Stellen. Es setzt also nur eine gründliche exegetische Auffassung des Gegenstandes voraus, und bedient sich weiter keiner andern Wissenschaft. Natürlicher Scharfsinn und eine glückliche Divinationsgabe sind die Mittel, die diesem Verfahren zur Lösung dienen.

Die gewöhnliche Conjectur erstreckt sich nur auf die Zeichen des Textes, die da verändert werden. Es giebt aber auch eine Conjectur der Bedeutung, daß man den Wörtern einen andern, als den gewöhnlichen Sinn substituirt. Man conjecturirt da die Bedeutung der Wörter, und solche Conjectur ist, im Gegensatze zu einer Conjectur der Zeichen, eine des Sinnes.

§. 81.

Die weitere Lösung haben wir in einer zwiefachen Erläuterung kennen gelernt, wobei nicht mehr an dem Aeußern, als an den Zeichen und den Wörtern geändert oder ausgebaut, sondern bei welcher auf den innern Gehalt eingegangen wird.

Der Commentar, die eine Erläuterungsart, setzt die Erklärung des Textes sich zur Aufgabe; er bemühet sich, den tiefern Inhalt nachzuweisen, und deutet nicht nur auf den einfachen Sinn, sondern ermittelt auch den geheimen, der theils absichtlich, etwa wie zwischen den Zeilen angedeutet, theils unabsichtlich ausgedrückt war.[1]) Er bleibt also nicht nur bei dem Gegenstande stehen, sondern will den Geist desselben, wie den des Verfassers zur Erkenntniß bringen, und ermitteln, was unbewußt ihn drängt, und wovon er beherrscht wird. Fast alle Wissenschaften und Disciplinen werden zur commentatorischen Thätigkeit aufgeboten, aber nicht zur einfachen Benutzung, sondern zur Combination. Denn die Combination ist die vorherrschende Geistesthätigkeit, Geist und Scharfsinn die Mittel, die durch den Text geleitet werden, und das Ziel die Auseinanderlegung des Inhalts, sowohl nach seinem ganzen geheimen und offenen Gehalt, als nach seinem Verhältniß zu Aehnlichem. Alle Studien also, die den Gegenstand so in das rechte Licht setzen, umfaßt der Commentar; in ihm wird dem Texte ganz das zuertheilt, was er enthalten soll, die Individualität des Verfassers genau bestimmt, die wörtliche Bedeutung des Textes bald mit einem umfangreicheren Inhalt als der gewöhnliche, bald mit einem beschränkteren vertauscht. Die subjective Grundansicht, die nur dunkel vorschwebte, wird zwar mitunter auch ergänzt, größtentheils aber nur entwickelt, und zum Bewußtsein erhoben; die Umrisse werden klar gemacht. Die Grundansicht ist die eigentliche Leiterin, und giebt dem Commentar die Basis; nach ihrem Standpuncte wird der Gegenstand bearbeitet, und aus demselben ermittelt, was man in ihm zu finden vermeint. Die Nachweisung des Ganzen in dem Einzelnen, die Erklärung dieses durch jenes, die Ermittelung des Dunkeln und Unerkannten dienen zu ihrer Begründung und Auseinandersetzung; sie schafft sich durch sich selbst, entsprechend dem Geiste des Gegenstandes, Wege, dieses Alles zu

[1]) In der Hagadah heißt dieses Verfahren דרש „aufsuchen", „erforschen" das nicht offen Vorliegende.

erzielen, und weiß dasjenige aufzufinden, was ihrer Ansicht entspricht. Das ist dann Commentar; er schafft also die wahre Versöhnung zwischen dem Object und der subjectiven Ueberzeugung, oder mit andern Worten, er weist diese in dem Texte nach.

§. 82.

Mit dem Commentar verwandt, ist die andere Erläuterungsart, nämlich die Commentation; sie theilt die Tendenz des Commentars, bedient sich derselben Mittel, sucht eine Vermittelung zwischen dem Objecte und der subjectiven Ueberzeugung zu Stande zu bringen, und diese, wie die einzelnen Theile überhaupt in jenem, dem Ganzen nachzuweisen. Sie unterscheidet sich also nur darin vom Commentar, daß dieser vorzugsweise sich dem Texte zuwendet, jene mehr dem Inhalte. Die Commentation sucht durch Combinationen dunkele Ansichten festzustellen und Zweifel zu lösen, Fragen, die unentschieden waren, zu beseitigen, und dadurch eine genauere Entwickelung des Urbildes und der Grundansicht, wie ein gründlicheres Verständniß des Gegenstandes herbeizuführen. Sie läßt sich nicht sowohl über den Text aus, als über bestimmte Ansichten, die mit ihm in Verbindung stehen. Im Wesentlichen sind beide nicht verschieden, sondern nur dem Gegenstande ihrer Behandlung nach.

§. 83.

In allen diesen Lösungsversuchen herrscht das Streben vor, den Gegenstand zu begreifen, und tiefer und gründlicher in denselben einzudringen; wenn auch die biblische Exegese sich nicht gerade unmittelbar darauf erstreckt, so liegt sie doch denselben ergetischen Versuchen ob. Die Exegese der Bibel zerfällt also in dieselben Studien, wie die eines jeden andern Buches. Eine Behandlungsart hat indessen die Schrift vor jedem andern Buche voraus, nämlich die homiletische. In dieser werden Ideen der Schrift nicht nur zum Verständnisse bearbeitet, d. h. in dem Sinne und bis zu dem Umfange, wie sie der Verfasser sich gedacht, sondern sie werden förmlich ausgearbeitet, motivirt und einleuchtend gemacht, mit der unbestimmten Vor-

ausſetzung, daß der Verfaſſer der Schrift, obgleich der einfache Text keineswegs darauf hinweiſt, ſie dennoch ſo weit ausführlich und mit ſolcher Klarheit ſich gedacht haben möge, ohne ſie hier gerade ſo angedeutet zu haben. Eine Beurtheilung des Inhalts für ſich oder eine des Stils, eine Vertheidigung deſſelben, eine Begründung oder eine Aburtheilung gehört ſonſt in das Gebiet der Kritik, ſobald man nicht mehr gerade das beſprechen will, was in dem Buche beſprochen wurde, ſondern über daſſelbe handelt, wenn man nicht das Gedachte auffaſſen ſondern beurtheilen will, nicht die Anſicht des Verfaſſers, ſondern die eigene Anſicht ausſpricht. Die Homiletik aber gehört darum nicht zur Kritik, weil ſie die eigene Anſicht, die ſich in der Kritik geltend macht, nicht wie in dieſer der des Verfaſſers überordnet, ſondern beiordnet, nicht gegenüberſtellt, ſondern mit derſelben identificirt. Sie ſetzt die eigene, entwickelte Anſicht parallel mit der Anſicht oder mit der Bedeutung der Textworte der Schrift, um ihr durch das Anſehen derſelben eine höhere Bedeutung zu geben, und ſie zur Anerkennung zu bringen; deshalb ſucht ſie durch Anklänge in der Schrift ſie mit dieſer zu verbinden; ſie ſucht die eigene Anſicht als Wahrheit einleuchtend zu machen, ſie dann mit der Schrift in Verbindung zu ſetzen, und ihr dadurch auch das äußere Anſehen zu verleihen; weshalb bei dem Inhalt eines andern Buches, das nicht ſolchen Anſehens ſich erfreuet, nicht gleiche Geiſtesthätigkeit wahrgenommen wird. Ihre Tendenz iſt, die Wahrheit eindringlich zu machen; daſſelbe erzielt aber auch die Redekunſt, weswegen auch der Name „Homiletik“ dieſer Beſchäftigung beigelegt wurde. Sie beruht auf der innern Harmonie, und auf dem Schönheitsſinn, der ſich beim Nachweis manifeſtirt, und iſt darum ganz äſthetiſcher Natur; ſie bedient ſich der Poeſie, da die Paralleliſirung der darzuſtellenden Wahrheit mit der einfachen bibliſchen eine poetiſche Schöpfung iſt; die Mittel der Verbindung ſind aber theils exegetiſcher, theils ſynthetiſcher, theils allegoriſcher Natur.

II. Capitel.

Die exegetische Thätigkeit der Hagadah.

§. 84.

Der Geist der Hagadah hat sich uns als ein prophetisch-schauender ergeben, der nur von höhern Eingebungen erleuchtet wird, und sie, bestehend aus Schriftzeichen, nicht aufnimmt, sondern verarbeitet und sich assimilirt. Die Schrift war ihm darum die Quelle einer erhabenen Lehre oder der Inbegriff aller Wahrheiten; sie verkündete ihm Göttliches, und lehrte Ansichten, die den Geist durchdrangen. Die Schrift war ein Ausdruck göttlicher Unterweisungen in geheimnißvoller Art; sie spricht nicht einfach; das Gewöhnliche, das Natürliche war nicht das Wesentliche und eigentlich Gemeinte; der biblische Inhalt war entweder nur eine Allegorie, oder die Form so gewählt, um Vieles mit einem Male zu bedeuten. Der biblische Verfasser will ein Anderes andeuten und ausdrücken, das der Mensch in seiner Entzückung und Begeisterung auch ermittelt, als der einfache Sinn lehrt, der nur darum gewählt ist, weil das Volk den höhern und erhabenern nicht versteht, oder weil solcher Art das Meiste auf die kürzeste und verständlichste Art ausgedrückt wird, wenngleich an sich nicht kurz und verständlich genug. In solcher Anschauung und Ansicht konnte nun die Hermeneutik aus doppeltem Grunde nicht gut fortkommen. Dem Geiste war es unmöglich, sich in eine fremde Ansicht zu versenken, oder diese selbstständig so zu erfassen, wie sie gedacht wurde, was doch die eigentliche Aufgabe der Hermeneutik ist; er übertrug vielmehr seine eigene Idee auf die aufzufassende; er war auch mit dem biblischen Geist so verwandt, daß die Differenz, die die Zeit hervorrief, nicht stark genug war, um sich in ihrer Verschiedenheit geltend zu machen. Der Geist hatte ein Recht dazu, sich mit dem biblischen identisch zu halten, und bedurfte also zum Verständniß nicht hermeneutischer Studien, da er in der Schrift sich nur selbst erfaßte. Die Schrift anderseits war nicht gewöhnlicher Art. In ihr war

ein höherer oder ein vielseitiger Sinn dargestellt, während der einfache nur als ein aus gewissen Rücksichten gewählter galt, der an vielen Stellen dunkel bleibt, und gar nicht verstanden zu werden braucht. Sie erschließt sich zur Klarheit nicht immer den Menschen, und Studien, die nur zum Verständniß führen, sind zwecklos, weil dieses an sich unerreichbar ist, und auch gar nicht erstrebt werden soll. „Die Geheimnisse", und dahin gehören die Gründe, die Gott für die gewählte Darstellung hatte, „sind Gottes", und ohne höhere Eingebung unergründlich. Es fehlte darum der Hagadah an hermeneutischen Arbeiten. Scholien, die das einfache Verständniß vermitteln oder ergänzen sollten, wurden nicht angefertigt. Lexicographie und Grammatik wurde nicht betrieben, und das einfache Verständniß des Inhalts nach logischen und ästhetischen Grundsätzen nicht vermittelt. Jene exegetische Thätigkeit, die auf Erfassung ihres Gegenstandes hinstrebt, ging dieser Zeit ab.

§. 85.

Arbeiten, die in die Hermeneutik einschlagen, und die uns übrig geblieben sind, verdanken wir fremden Ursachen, nicht aber exegetischen Rücksichten. So sind aus religiösen, besonders liturgischen Zwecken sehr früh schon und auch in später Zeit *Uebersetzungen* angefertigt worden; sie dienten dazu, die Schrift dem Volke zu überliefern, dem sie in der alten Sprache fern lag, und doch zu angeordneten Zeiten vorgelesen werden sollte. Auch volksthümliche Ursachen veranlaßten hermeneutische Arbeiten; so sind, um den Inhalt der Schrift dem Volke zugänglich zu machen, und ihn etwas erläutert vorzuführen, *Paraphrasen* gemacht worden. Lehren sollten verbreitet werden, namentlich ethische Grundsätze, und so werden, besonders in den Apocryphen, biblische Kernsprüche, Erzählungen ꝛc. angeführt, und in ihrer Einfachheit ausgelegt. Wahrheiten sollten im Gegensatze zu einer andern Meinung, oder um diese zu widerlegen, behauptet werden, was besonders in den Schriften des Christenthums geschah, und es werden biblische Stellen angeführt, und wortgetreu gedeutet, um des

ausgebeuteten Inhalts sicher zu sein. Ein Aehnliches geschah auch in den Auslegungen der vom Pharisäismus abweichenden Secten, der Sadukäer, Samaritaner, die hin und wieder vorgeführt werden; diese letzten tragen aber einen negativen Charakter an sich, der auf bloßen Widerstreit berechnet ist, während die Auslegungen des Christenthums auch demonstrativer Art sind, und den neuen Bund in dem alten nachweisen sollen. Zur Vertheidigung der Volksthümlichkeit wurde der biblische Inhalt vom Josephus bearbeitet, und damit das seltene Schicksal des jüdischen Volkes und die Göttlichkeit seines Daseins zur öffentlichen Kunde der Welt gebracht. Die Integrität der Schrift wurde erstrebt; man wollte der so oft unverständlichen, doch göttlichen Form, in der diese Denkmäler höherer Wahrheit aufbewahrt sind, sicher sein, und in der Massorah sind Zählungen der Sätze, Wörter, Buchstaben und Zeichen vorgenommen, und critisch das äußere Apparat des Textes beschrieben worden. Alle diese Arbeiten und ihnen ähnliche schlagen in das Gebiet der Hermeneutik ein, aber sie wurden nicht im Interesse der Schrifterklärung, der Feststellung oder Erläuterung des Inhalts, um das ursprüngliche Bild zu vervollkommnen, angefertigt, sondern vielmehr aus andern, exegetischen Studien fernliegenden Interessen; sie sind auch solchen Geistes, daß sie wenig Ausbeute liefern für die exegetische Ansicht. Arbeiten, die die Auslegung als ihre alleinige Aufgabe enthalten, wenngleich sie nur die einfache Auslegung erstreben, und den פשט im Auge haben, verleugnen nie ihren commentatorischen Charakter, der sich geltend macht, und gehören somit zum Commentar.

§. 86.

Die Karäer legten zwar nach der sie leitenden Ansicht die Schrift im einfachen Wortsinne aus, sie achteten die Schrift hoch, und beschäftigten sich mit ihr; sie verwarfen die Tradition und die historische Anleitung, und folgten ihrer eigenen Auffassung. Von ihnen besitzen wir Arbeiten, die die ihnen natürliche Auslegung der Schrift, frei von jeder hagadischen Dispo-

stition, und gerade ihr entgegengesetzt, erstrebten. Die vorzüglichsten jedoch gehören schon der rabbinischen Zeit an; was von Karäern der hagadischen Epoche ausging, ist wenig erheblich.[1]) Falsch indessen ist die Behauptung, daß sie an dem Buchstaben haften, und nur eine materielle Auslegung verfolgen, daß sie engherzig, zum Sinne oder zum Geiste der Schrift sich nicht erheben, sondern nur knechtisch die Form festhalten. Im Gegentheil spricht sich der Karäer, Aron ben Joseph in seiner Vorrede zu den Propheten[2]) ganz deutlich für eine geistige Auffassung aus. Er sagt: „Die Meisten legen die Schrift in 4 oder 5 Arten aus, und das geschieht darum, weil ihnen die Wahrheit entgangen, oder aus Mangel an Wissen, da sie den Peschat mit dem Deraſch verwechseln; der Erklärer aber muß Form und Inhalt genau prüfen, und nicht abweichen von dem Wesen des Inhalts.“ „Die Schrift, die wir in Händen haben, hat Geist הגיון und Inhalt תוך, wie eine Seele, und deshalb weichen die Commentatoren von einander ab in Angabe des Inhalts.“ Die Auslegungen, die wir besitzen, zeigen auch deutlich auf eine geistige Auffassung, und behandeln keineswegs die Schrift knechtisch. Es sind darin Anklänge zur Sage, und die metaphorische Auffassung kommt viel öfter, als bei den Rabbinen in Anwendung. „Das Umbinden der Denkriemen, das die Schrift angeordnet, ist nur eine mataphorische Anordnung für die anbefohlene Erinnerung;“ טוטפות ist wie הסף „schauen;“ in den Worten „zum Andenken zwischen deinen Augen“ soll nach Sitte der Menschen, die zu Erinnerung sich Zeichen an ihren Fingern machen, eine stete Erinnerung der Wunder zur Pflicht gemacht worden sein; die Schrift spricht aber nach menschlicher Redeweise.“[3]) Eben so wird über das Gesetz der Glatze und des Haarabnehmens und der Einschnitte verhandelt, und über viele

[1]) Von Jehuda Hadasse oder Habel 1149 im Eschkol Hakofer und in Jesod Hamikrah von Abrahm ben Juda sind einige ältere Auslegungen gesammelt.

[2]) Cf. Wolf. biblioth. IV. 1114.

[3]) Wolf. biblioth. IV. 1095.

andere Gesetze. Sie haben auch acht Auslegungsregeln, unter denen eine der Peschat, die andern aber schon eine geistige Vermittelung erstreben. Indessen kann man doch annehmen, daß sie der Hagadah gegenüber, nach ihrer Anschauung, ohne Tradition und Anleitung die Schrift zu erfassen sich bemühten, und daß sie, um ihren Gegensatz zu behaupten, mehr auf den Buchstaben eingingen, und aus der Form sich zu belehren suchten. Von den Karäern sind darum wahrhaft hermeneutische Arbeiten zu erwarten; die erste Zeit ihrer Entstehung liefert uns indessen wenig Materialien, die spätere aber, die solche giebt, trägt schon zu viel Reflexion und wenig Spuren des hagadischen Gesammtgeistes an sich.

§. 87.

Nach der Ansicht, die sich über die Schrift ausbildete, oder die da unbewußt sich aufdrängte, konnte auch keine Conjectur in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes aufkommen. Die Schrift war unmittelbar von Gott gegeben, oder nach anderer Ansicht, durch göttlichen Geist dictirt. Die Form, in der sich der Geist erschließt, war eine göttliche, es herrschte kein Zweifel über ihre Identität vor, keine Reflexion über das, was ewig göttlich oder vielleicht nur menschliche Form sei, wie sie zu andern Zeiten vorkommt, beschränkte ihr volles Wesen, oder ihr Ansehen; die Schrift war ganz, wie sie ist, heilig und ein Werk Gottes, fertig, wie sie vorliegt; bei solcher Ansicht konnte eine Conjectur, eine Veränderung des Textes nicht vorgenommen werden. Wohl aber war die Veränderung der Bedeutung oder des Wortsinnes als eine conjecturale Vornahme zur Ausgleichung des Sinnes möglich, und wurde gar oft auch angewendet; allein auch der Commentar hatte ein gleiches Geschäft, die Veränderung der Wortbedeutung. Denn die Veränderung der Bedeutung besteht eigentlich in nichts Anderm, als in der Annahme einer Vielsinnigkeit und Vieldeutigkeit des Wortes; das aber bildet die Basis des hagadischen Commentars. In der Halachah haben wir darum einen Unterschied dahin angenommen, daß der Commentar irgend eine Vermittelung zu-

läßt, sei sie auch noch so gesucht, die Conjectur dagegen gar keine Vermittelung voraussetzt, und die Verbindung des vermutheten Inhalts mit dem Texte nur als fingirt oder tradirt betrachtet. Die Conjectur setzt darum die Tradition voraus.[1]) In der Hagadah giebt es solche Tradition nicht, auch ist der vermuthete Inhalt nie so sicher und reif zu einer Conjectur; sie fällt darum für sich ganz aus, und mit dem Commentar zusammen.

§. 88.

Der Commentar und die Commentation haben schon an sich eine gemeinschaftliche Basis; sie unterscheiden sich nur nach dem Gegenstande der Behandlung; jene hat den Text zum Vorwurf, diese mehr die Berichtigung, oder besser die Erweiterung des Inhalts. In der Hagadah indessen, in der die Erläuterung des Textes nur eine Nebenrolle spielt, und nur der allegorische oder der mannigfaltigste Inhalt gesucht wird, der Text überhaupt nicht sowohl etwas bezeichnet, als vielmehr andeutet, fällt dieser Unterschied ganz weg. In den hagadischen Werken kommen Commentar und commentatorische Betrachtungen durch einander vor, und wir mußten darum für die spätere Darstellung sie von einander trennen und auseinander halten.

Im Commentar macht nun die Eigenthümlichkeit der hagadischen Richtung sich besonders geltend; hier tritt ihre ganze Kraft hervor, und entfaltet ihr Wesen; aber auch die Unterschiede, die sich innerhalb der Hagadah bemerkbar machten, und die wir als die verschiedenen Secten behandelt haben, treten uns hier schroff ausgeprägt auseinander; eine jede Richtung verfolgt ein anderes Ziel, und bedient sich anderer Wege. Zu einer genauern Darstellung müssen wir daher die innern Merkmale der einzelnen Richtungen hervorheben und bezeichnen. Es hat sich uns oben ergeben, daß die Hagadah sich besonders in zwei Arme theilte, im Alexandrinismus und dem vorderasiatischen Elemente; nach diesen beiden Seiten vorzugsweise müssen wir auch die exegetische Thätigkeit darzustellen versuchen; beide

[1]) Wie in der Geserah Schawah cf. Halachische Exegese §. 395 sq.

Richtungen haben jedoch auch ein gemeinschaftliches Princip. Die Gegensätze, in denen sich der Geist und seine Thätigkeit manifestirten, bewährten sich in beiden Arten der Auslegung. Der Geist nahm Alles auf, und zog es in sein Wesen hinein; doch umarbeitete und modificirte er es. Der Geist gab sich willig dem fremden positiven Ausspruche hin, und doch durchdrang er diesen so, daß er als sein Eigenthum zu betrachten war. Die wissenschaftliche Arbeit in der Exegese verrieth eine Armuth an objectiver Auffassung, schuf sich aber durch eine geistvolle Verarbeitung eine Fülle neuer Gedanken. Es fehlte die gläubige innere Bewahrheitung für den biblischen Inhalt; aber man hatte eine empirische Ueberzeugung seiner Wahrheit sich verschafft, und suchte nun diese durch die äußerliche Uebereinstimmung sich zu versichern. Das Ermitteln und Aufsuchen war eine prophetische Anschauung; man ahnte und suchte seine Ahnungen durch Beschäftigung mit der Schrift zu vergewissern.

§. 89.

Die Nachweisung des präsumirten Inhalts im Texte ist die wesentliche Beschäftigung der Exegese. Im Alexandrinismus war nun das Wissen vorherrschend; es drangen fremdartige Elemente ein, die unverarbeitet sich im Judenthum festsetzten, und die Vereinigung mit dem Inhalte der Schrift war eine gewaltsame, und wies jede vermittelnde Auslegung zurück; sie konnte nur durch eine Veränderung, die Annahme der Allegorie, sich erzielen lassen. Im Geiste der Wissenschaft damaliger Zeit ward auch die philosophische Ansicht ausgebildet und systematisirt; ein Eclekticismus aus ältern Systemen Griechenlands, die in einer Art, in einer ethisch-practischen Auffassung organisch zusammengethan wurden. Namentlich war das ethische Element mit einer Bestimmtheit angegeben, die auf eine Einheit hinweist. Diese Eine Wahrheit suchte man in der Schrift; die Schrift, die das Wahre lehrt, muß sie angedeutet haben. Die Andeutung ist verborgen, aber nur dem uneingeweihten Auge, dem Weisen erschließen sich die Pforten der Weisheit. Er muß begeistert sein, vom Geiste Gottes be-

seelt, und dann schaut er mit prophetischem Sinne die Wahrheit; dann zeigt sich ihm die Bibel in ihrer wahren Gestalt; ihr Inhalt wird dann auch innerlich beglaubigt, durch die Hindeutung auf die alleinige Wahrheit. Die Auslegung der Schrift war also eine Apologie derselben; man wollte den Inhalt nachweisen und ermitteln, sich klar machen, und durch ihn die Göttlichkeit der Schrift darthun. Der Geist der alexandrinischen Bibeldeutung war somit eine Darlegung des eigentlichen und verborgenen Inhalt; man suchte die Nutzanwendung der biblischen Allegorieen darzustellen. Eine göttliche Eingebung leitete das menschliche Vermögen, die verborgene Wahrheit zu ermitteln. Nicht die Form der Schrift suchte man zu erklären, denn die Form ist nur die äußere Hülle, nur für das unwissende Volk gewählt, sondern ihren Geist, und durch ihn hin und wieder die Seltsamkeiten der Form zu beschönigen. Die äußere Hülle bleibt auch oft unverständlich, und als Hülle verdient sie keine Lösung. Dagegen ist ihr Gehalt höherer Art von Gott selbst; ihn zu entziffern ist des höheren Geistes würdig. Wie der Prophet Bilder sieht, und durch die Divinationsgabe sich die Bilder deutet, so sieht der alexandrinische Ausleger, ein Seher seiner Zeit, die Zeichen der Schrift, und deutet durch eine höhere Eingebung sich dieselben. Die Weisheit war besonders ethischen Characters, und man gewann sie durch eine göttliche Combination der Schrift ab. Man könnte die exegetische Thätigkeit der Alexandriner dahin bezeichnen, daß sie den einfachen natürlichen Inhalt der Schrift commentirten, sein ganzes Wesen allegorisirten, nicht aber den bezeichnenden Ausdruck erklärten. Die alexandrinische Exegese erstreckt sich nicht auf die textualen Zeichen, sondern auf den textualen Sinn derselben; nur in soweit jene von diesem getragen werden, finden sie ihre Erläuterung. Die Form der Schrift, worunter wir die überlieferten Zeichen verstehen, die auch gar nicht im Original den Alexandrinern vorlagen, und darum an sich keine Heiligkeit hatten, kamen bei Auslegung der Schrift gar nicht in Betracht, sondern nur ihre Bedeutung, die aber, wie die Antropopathieen darthun, nicht die eigentliche Wahrheit liefert;

denn sie ist oft ja nichts weiter als rein menschliche Anschauung[1]), nur die Form eines höhern Inhalts, der Wahrheit, die in einer Ekstase durch die Allegorisirung derselben gewonnen wird.

§. 90.

Die Allegorie ist uns somit als das Mittel der alexandrinischen Auslegung bezeichnet. Sie setzt für den bezeichneten Gegenstand einen andern, vertauscht die Begriffe, und zwar nach Anleitung einer möglichen Verbindung zwischen denselben. Die Verbindung beruhet aber auf einer Verwandtschaft der Begriffe untereinander, oder auf der Aehnlichkeit ihrer Bezeichnung, oder der Gleichheit des Verhältnisses, in dem sie sich zu einem andern Wesen befinden. In der Schrift werden in der Regel die Beweise gesucht für die Nothwendigkeit einer allegorischen Auffassung, und sie geben die Allegorie an die Hand. Bald widerspricht der Inhalt an und für sich der Wahrheit und der philosophischen Anschauung, und ist nicht vereinbar mit der vorherrschenden Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit der Schrift; bald sind die Bezeichnungen und die Ausdrücke nicht genügend entsprechend dem einfachen Inhalt, bald endlich ist die Entwickelung und Auffassung nicht geeignet, mit dem Inhalt zu harmoniren. Das Alles führt nun darauf hin, einen anderartigen Sinn den Worten zu substituiren, und mit der einfachen Bedeutung derselben zu vertauschen. Diese Annahme rechtfertigt dann die biblische Darstellung, die nur darum gewählt wurde, oder deren Inhalt darum sich ereignet hat, oder anbefohlen wurde, um eben die allegorische Wahrheit zu lehren. Die Ermittelung aber derselben wie das Auffinden des zu substituirenden Begriffes oder der unterzulegenden Bedeutung wird zwar größtentheils durch die Sicherheit der allegorisirten Wahrheit eingeleitet, beruht indessen mehr

[1]) Philo. de sacrificiis 113, 114. „Da wir wie Schnecken mit den sterblichen Dingen verwachsen sind, ꝛc. haben wir von Gott nur menschliche Begriffe, und theilen ihm Hände, Füße, Leidenschaft und Abneigung zu, die ihm nicht zukommen. Es sind dies nur Bezeichnungen für einen höhern Sinn."

auf dem Genius, oder einer höhern Eingebung, wie es im Geiste des Alexandrinismus betrachtet wurde. Das systematisch Sichere der Wahrheit, die Ahnung einer Verwandtschaft der biblischen Begriffe mit ihr, und endlich das Auffällige der Schrift führten die Allegorie ein; durch den göttlichen Geist im Menschen tritt sie aus diesem Gerippe ins Leben, und die ausgesponnene Uebereinstimmung in weitern Kreisen liefert den Beweis der Richtigkeit und Wahrheit derselben. Der Werth der Buchstaben an und für sich tritt in solcher Behandlung deutlich hervor, denn sie führen die Allegorie herbei, und dies natürlich fand manche Tadler[1]), die sich darüber lustig machten, und von Philo in bittern Worten gezüchtigt werden: „es drohen ihnen", sagt er, „die bittersten Strafen." Die Schrift ist zwar nicht Parabel, aber doch ein Bild der Wahrheit, das ausgelegt werden muß.

§. 91.

Die exegetischen Arbeiten des Philo sind auch gar nicht darauf berechnet, die Bibel zu erklären. Es werden vielmehr Grundsätze ausgesprochen, und nach verschiedenen Variationen, je nachdem sie Anklang an verschiedenen Stellen der Schrift fanden, verschiedentlich besprochen und ausgeführt. Die Grundsätze selbst stützen sich aber sehr häufig auf biblische Verse, welche darum angeführt, und nach dem Geiste ausgelegt werden. Die Abhandlungen der Grundsätze wurden nun zu verschiedenen Zeiten, je nachdem der Geist rege war, angefertigt, und wohl auch in einzelnen Stücken zu großen Zeitdistanzen veröffentlicht. Späterhin scheinen sie von Philo selbst gesammelt worden zu sein, und geordnet nach Reihe des biblischen Inhalts, dem sich die einzelnen Abhandlungen anschließen, und den sie berühren. Stellen der Schrift, die keiner Behandlung sich erfreuten, wurden wahrscheinlich in demselben Geiste dazu bearbeitet, so daß die einzelnen Abhandlungen des Philo jetzt einen ungleichen Character an sich tragen. Das ist aber vor-

[1]) De nom. mutat. 816, a. spricht sich Philo selbst darüber aus.

II. Capitel.

Die exegetische Thätigkeit der Hagadah.

§. 84.

Der Geist der Hagadah hat sich uns als ein prophetisch-schauender ergeben, der nur von höhern Eingebungen erleuchtet wird, und sie, bestehend aus Schriftzeichen, nicht aufnimmt, sondern verarbeitet und sich assimilirt. Die Schrift war ihm darum die Quelle einer erhabenen Lehre oder der Inbegriff aller Wahrheiten; sie verkündete ihm Göttliches, und lehrte Ansichten, die den Geist durchdrangen. Die Schrift war ein Ausdruck göttlicher Unterweisungen in geheimnißvoller Art; sie spricht nicht einfach; das Gewöhnliche, das Natürliche war nicht das Wesentliche und eigentlich Gemeinte; der biblische Inhalt war entweder nur eine Allegorie, oder die Form so gewählt, um Vieles mit einem Male zu bedeuten. Der biblische Verfasser will ein Anderes andeuten und ausdrücken, das der Mensch in seiner Entzückung und Begeisterung auch ermittelt, als der einfache Sinn lehrt, der nur darum gewählt ist, weil das Volk den höhern und erhabenern nicht versteht, oder weil solcher Art das Meiste auf die kürzeste und verständlichste Art ausgedrückt wird, wenngleich an sich nicht kurz und verständlich genug. In solcher Anschauung und Ansicht konnte nun die Hermeneutik aus doppeltem Grunde nicht gut fortkommen. Dem Geiste war es unmöglich, sich in eine fremde Ansicht zu versenken, oder diese selbstständig so zu erfassen, wie sie gedacht wurde, was doch die eigentliche Aufgabe der Hermeneutik ist; er übertrug vielmehr seine eigene Idee auf die aufzufassende; er war auch mit dem biblischen Geist so verwandt, daß die Differenz, die die Zeit hervorrief, nicht stark genug war, um sich in ihrer Verschiedenheit geltend zu machen. Der Geist hatte ein Recht dazu, sich mit dem biblischen identisch zu halten, und bedurfte also zum Verständniß nicht hermeneutischer Studien, da er in der Schrift sich nur selbst erfaßte. Die Schrift anderseits war nicht gewöhnlicher Art. In ihr war

ein höherer oder ein vielseitiger Sinn dargestellt, während der einfache nur als ein aus gewissen Rücksichten gewählter galt, der an vielen Stellen dunkel bleibt, und gar nicht verstanden zu werden braucht. Sie erschließt sich zur Klarheit nicht immer den Menschen, und Studien, die nur zum Verständniß führen, sind zwecklos, weil dieses an sich unerreichbar ist, und auch gar nicht erstrebt werden soll. „Die Geheimnisse", und dahin gehören die Gründe, die Gott für die gewählte Darstellung hatte, „sind Gottes", und ohne höhere Eingebung unergründlich. Es fehlte darum der Hagadah an hermeneutischen Arbeiten. Scholien, die das einfache Verständniß vermitteln oder ergänzen sollten, wurden nicht angefertigt. Lexicographie und Grammatik wurde nicht betrieben, und das einfache Verständniß des Inhalts nach logischen und ästhetischen Grundsätzen nicht vermittelt. Jene exegetische Thätigkeit, die auf Erfassung ihres Gegenstandes hinstrebt, ging dieser Zeit ab.

§. 85.

Arbeiten, die in die Hermeneutik einschlagen, und die uns übrig geblieben sind, verdanken wir fremden Ursachen, nicht aber exegetischen Rücksichten. So sind aus religiösen, besonders liturgischen Zwecken sehr früh schon und auch in später Zeit *Uebersetzungen* angefertigt worden; sie dienten dazu, die Schrift dem Volke zu überliefern, dem sie in der alten Sprache fern lag, und doch zu angeordneten Zeiten vorgelesen werden sollte. Auch volksthümliche Ursachen veranlaßten hermeneutische Arbeiten; so sind, um den Inhalt der Schrift dem Volke zugänglich zu machen, und ihn etwas erläutert vorzuführen, *Paraphrasen* gemacht worden. Lehren sollten verbreitet werden, namentlich ethische Grundsätze, und so werden, besonders in den Apocryphen, biblische Kernsprüche, Erzählungen ꝛc. angeführt, und in ihrer Einfachheit ausgelegt. Wahrheiten sollten im Gegensatze zu einer andern Meinung, oder um diese zu widerlegen, behauptet werden, was besonders in den Schriften des Christenthums geschah, und es werden biblische Stellen angeführt, und wortgetreu gedeutet, um des

ausgebeuteten Inhalts sicher zu sein. Ein Aehnliches geschah auch in den Auslegungen der vom Pharisäismus abweichenden Secten, der Sadukäer, Samaritaner, die hin und wieder vorgeführt werden; diese letzten tragen aber einen negativen Charakter an sich, der auf bloßen Widerstreit berechnet ist, während die Auslegungen des Christenthums auch demonstrativer Art sind, und den neuen Bund in dem alten nachweisen sollen. Zur Vertheidigung der Volksthümlichkeit wurde der biblische Inhalt vom Josephus bearbeitet, und damit das seltene Schicksal des jüdischen Volkes und die Göttlichkeit seines Daseins zur öffentlichen Kunde der Welt gebracht. Die Integrität der Schrift wurde erstrebt; man wollte der so oft unverständlichen, doch göttlichen Form, in der diese Denkmäler höherer Wahrheit aufbewahrt sind, sicher sein, und in der Massorah sind Zählungen der Sätze, Wörter, Buchstaben und Zeichen vorgenommen, und critisch das äußere Apparat des Textes beschrieben worden. Alle diese Arbeiten und ihnen ähnliche schlagen in das Gebiet der Hermeneutik ein, aber sie wurden nicht im Interesse der Schrifterklärung, der Feststellung oder Erläuterung des Inhalts, um das ursprüngliche Bild zu vervollkommnen, angefertigt, sondern vielmehr aus andern, exegetischen Studien fernliegenden Interessen; sie sind auch solchen Geistes, daß sie wenig Ausbeute liefern für die exegetische Ansicht. Arbeiten, die die Auslegung als ihre alleinige Aufgabe enthalten, wenngleich sie nur die einfache Auslegung erstreben, und den **פשט** im Auge haben, verleugnen nie ihren commentatorischen Charakter, der sich geltend macht, und gehören somit zum Commentar.

§. 86.

Die Karäer legten zwar nach der sie leitenden Ansicht die Schrift im einfachen Wortsinne aus, sie achteten die Schrift hoch, und beschäftigten sich mit ihr; sie verwarfen die Tradition und die historische Anleitung, und folgten ihrer eigenen Auffassung. Von ihnen besitzen wir Arbeiten, die die ihnen natürliche Auslegung der Schrift, frei von jeder hagadischen Dispo-

sition, und gerade ihr entgegengesetzt, erstrebten. Die vorzüglichsten jedoch gehören schon der rabbinischen Zeit an; was von Karäern der hagadischen Epoche ausging, ist wenig erheblich.[1]) Falsch indessen ist die Behauptung, daß sie an dem Buchstaben haften, und nur eine materielle Auslegung verfolgen, daß sie engherzig, zum Sinne oder zum Geiste der Schrift sich nicht erheben, sondern nur knechtisch die Form festhalten. Im Gegentheil spricht sich der Karäer, Aron ben Joseph in seiner Vorrede zu den Propheten[2]) ganz deutlich für eine geistige Auffassung aus. Er sagt: „Die Meisten legen die Schrift in 4 oder 5 Arten aus, und das geschieht darum, weil ihnen die Wahrheit entgangen, oder aus Mangel an Wissen, da sie den Peschat mit dem Derasch verwechseln; der Erklärer aber muß Form und Inhalt genau prüfen, und nicht abweichen von dem Wesen des Inhalts.“ „Die Schrift, die wir in Händen haben, hat Geist הגיון und Inhalt תוך, wie eine Seele, und deshalb weichen die Commentatoren von einander ab in Angabe des Inhalts.“ Die Auslegungen, die wir besitzen, zeigen auch deutlich auf eine geistige Auffassung, und behandeln keineswegs die Schrift knechtisch. Es sind darin Anklänge zur Sage, und die metaphorische Auffassung kommt viel öfter, als bei den Rabbinen in Anwendung. „Das Umbinden der Denkriemen, das die Schrift angeordnet, ist nur eine mataphorische Anordnung für die anbefohlene Erinnerung;“ טוטפות ist wie הטף „schauen;“ in den Worten „zum Andenken zwischen deinen Augen“ soll nach Sitte der Menschen, die zu Erinnerung sich Zeichen an ihren Fingern machen, eine stete Erinnerung der Wunder zur Pflicht gemacht worden sein; die Schrift spricht aber nach menschlicher Redeweise.“[3]) Eben so wird über das Gesetz der Glatze und des Haarabnehmens und der Einschnitte verhandelt, und über viele

[1]) Von Jehuda Hadassi oder Habel 1149 im Eschkol Hakofer und in Jesod Hamikrah von Abrahm ben Juda sind einige ältere Auslegungen gesammelt.

[2]) Cf. Wolf. biblioth. IV. 1114.

[3]) Wolf. biblioth. IV. 1095.

andere Gesetze. Sie haben auch acht Auslegungsregeln, unter denen eine der Peschat, die andern aber schon eine geistige Vermittelung erstreben. Indessen kann man doch annehmen, daß sie der Hagadah gegenüber, nach ihrer Anschauung, ohne Tradition und Anleitung die Schrift zu erfassen sich bemühten, und daß sie, um ihren Gegensatz zu behaupten, mehr auf den Buchstaben eingingen, und aus der Form sich zu belehren suchten. Von den Karäern sind darum wahrhaft hermeneutische Arbeiten zu erwarten; die erste Zeit ihrer Entstehung liefert uns indessen wenig Materialien, die spätere aber, die solche giebt, trägt schon zu viel Reflexion und wenig Spuren des hagadischen Gesammtgeistes an sich.

§. 87.

Nach der Ansicht, die sich über die Schrift ausbildete, oder die da unbewußt sich aufdrängte, konnte auch keine Conjectur in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes aufkommen. Die Schrift war unmittelbar von Gott gegeben, oder nach anderer Ansicht, durch göttlichen Geist dictirt. Die Form, in der sich der Geist erschließt, war eine göttliche, es herrschte kein Zweifel über ihre Identität vor, keine Reflexion über das, was ewig göttlich oder vielleicht nur menschliche Form sei, wie sie zu andern Zeiten vorkommt, beschränkte ihr volles Wesen, oder ihr Ansehen; die Schrift war ganz, wie sie ist, heilig und ein Werk Gottes, fertig, wie sie vorliegt; bei solcher Ansicht konnte eine Conjectur, eine Veränderung des Textes nicht vorgenommen werden. Wohl aber war die Veränderung der Bedeutung oder des Wortsinnes als eine conjecturale Vornahme zur Ausgleichung des Sinnes möglich, und wurde gar oft auch angewendet; allein auch der Commentar hatte ein gleiches Geschäft, die Veränderung der Wortbedeutung. Denn die Veränderung der Bedeutung besteht eigentlich in nichts Anderm, als in der Annahme einer Vielsinnigkeit und Vieldeutigkeit des Wortes; das aber bildet die Basis des hagadischen Commentars. In der Halachah haben wir darum einen Unterschied dahin angenommen, daß der Commentar irgend eine Vermittelung zu-

läßt, sei sie auch noch so gesucht, die Conjectur dagegen gar keine Vermittelung voraussetzt, und die Verbindung des vermutheten Inhalts mit dem Texte nur als fingirt oder tradirt betrachtet. Die Conjectur setzt darum die Tradition voraus.[1]) In der Hagadah giebt es solche Tradition nicht, auch ist der vermuthete Inhalt nie so sicher und reif zu einer Conjectur; sie fällt darum für sich ganz aus, und mit dem Commentar zusammen.

§. 88.

Der Commentar und die Commentation haben schon an sich eine gemeinschaftliche Basis; sie unterscheiden sich nur nach dem Gegenstande der Behandlung; jene hat den Text zum Vorwurf, diese mehr die Berichtigung, oder besser die Erweiterung des Inhalts. In der Hagadah indessen, in der die Erläuterung des Textes nur eine Nebenrolle spielt, und nur der allegorische oder der mannigfaltigste Inhalt gesucht wird, der Text überhaupt nicht sowohl etwas bezeichnet, als vielmehr andeutet, fällt dieser Unterschied ganz weg. In den hagadischen Werken kommen Commentar und commentatorische Betrachtungen durch einander vor, und wir mußten darum für die spätere Darstellung sie von einander trennen und auseinander halten.

Im Commentar macht nun die Eigenthümlichkeit der hagadischen Richtung sich besonders geltend; hier tritt ihre ganze Kraft hervor, und entfaltet ihr Wesen; aber auch die Unterschiede, die sich innerhalb der Hagadah bemerkbar machten, und die wir als die verschiedenen Secten behandelt haben, treten uns hier schroff ausgeprägt auseinander; eine jede Richtung verfolgt ein anderes Ziel, und bedient sich anderer Wege. Zu einer genauern Darstellung müssen wir daher die innern Merkmale der einzelnen Richtungen hervorheben und bezeichnen. Es hat sich uns oben ergeben, daß die Hagadah sich besonders in zwei Arme theilte, im Alexandrinismus und dem vorderasiatischen Elemente; nach diesen beiden Seiten vorzugsweise müssen wir auch die exegetische Thätigkeit darzustellen versuchen; beide

[1]) Wie in der Geserah Schawah cf. Halachische Exegese §. 395 sq.

Richtungen haben jedoch auch ein gemeinschaftliches Princip. Die Gegensätze, in denen sich der Geist und seine Thätigkeit manifestirten, bewährten sich in beiden Arten der Auslegung. Der Geist nahm Alles auf, und zog es in sein Wesen hinein; doch umarbeitete und modificirte er es. Der Geist gab sich willig dem fremden positiven Ausspruche hin, und doch durchdrang er diesen so, daß er als sein Eigenthum zu betrachten war. Die wissenschaftliche Arbeit in der Exegese verrieth eine Armuth an objectiver Auffassung, schuf sich aber durch eine geistvolle Verarbeitung eine Fülle neuer Gedanken. Es fehlte die gläubige innere Bewahrheitung für den biblischen Inhalt; aber man hatte eine empirische Ueberzeugung seiner Wahrheit sich verschafft, und suchte nun diese durch die äußerliche Uebereinstimmung sich zu versichern. Das Ermitteln und Aufsuchen war eine prophetische Anschauung; man ahnte und suchte seine Ahnungen durch Beschäftigung mit der Schrift zu vergewissern.

§. 89.

Die Nachweisung des präsumirten Inhalts im Texte ist die wesentliche Beschäftigung der Exegese. Im Alexandrinismus war nun das Wissen vorherrschend; es drangen fremdartige Elemente ein, die unverarbeitet sich im Judenthum festsetzten, und die Vereinigung mit dem Inhalte der Schrift war eine gewaltsame, und wies jede vermittelnde Auslegung zurück; sie konnte nur durch eine Veränderung, die Annahme der Allegorie, sich erzielen lassen. Im Geiste der Wissenschaft damaliger Zeit ward auch die philosophische Ansicht ausgebildet und systematisirt; ein Eclekticismus aus ältern Systemen Griechenlands, die in einer Art, in einer ethisch-practischen Auffassung organisch zusammengethan wurden. Namentlich war das ethische Element mit einer Bestimmtheit angegeben, die auf eine Einheit hinweist. Diese Eine Wahrheit suchte man in der Schrift; die Schrift, die das Wahre lehrt, muß sie angedeutet haben. Die Andeutung ist verborgen, aber nur dem uneingeweihten Auge, dem Weisen erschließen sich die Pforten der Weisheit. Er muß begeistert sein, vom Geiste Gottes be-

seelt, und dann schaut er mit prophetischem Sinne die Wahrheit; dann zeigt sich ihm die Bibel in ihrer wahren Gestalt; ihr Inhalt wird dann auch innerlich beglaubigt, durch die Hindeutung auf die alleinige Wahrheit. Die Auslegung der Schrift war also eine Apologie derselben; man wollte den Inhalt nachweisen und ermitteln, sich klar machen, und durch ihn die Göttlichkeit der Schrift darthun. Der Geist der alexandrinischen Bibeldeutung war somit eine Darlegung des eigentlichen und verborgenen Inhalt; man suchte die Nutzanwendung der biblischen Allegorieen darzustellen. Eine göttliche Eingebung leitete das menschliche Vermögen, die verborgene Wahrheit zu ermitteln. Nicht die Form der Schrift suchte man zu erklären, denn die Form ist nur die äußere Hülle, nur für das unwissende Volk gewählt, sondern ihren Geist, und durch ihn hin und wieder die Seltsamkeiten der Form zu beschönigen. Die äußere Hülle bleibt auch oft unverständlich, und als Hülle verdient sie keine Lösung. Dagegen ist ihr Gehalt höherer Art von Gott selbst; ihn zu entziffern ist des höheren Geistes würdig. Wie der Prophet Bilder sieht, und durch die Divinationsgabe sich die Bilder deutet, so sieht der alexandrinische Ausleger, ein Seher seiner Zeit, die Zeichen der Schrift, und deutet durch eine höhere Eingebung sich dieselben. Die Weisheit war besonders ethischen Characters, und man gewann sie durch eine göttliche Combination der Schrift ab. Man könnte die exegetische Thätigkeit der Alexandriner dahin bezeichnen, daß sie den einfachen natürlichen Inhalt der Schrift commentirten, sein ganzes Wesen allegorisirten, nicht aber den bezeichnenden Ausdruck erklärten. Die alexandrinische Exegese erstreckt sich nicht auf die textualen Zeichen, sondern auf den textualen Sinn derselben; nur in soweit jene von diesem getragen werden, finden sie ihre Erläuterung. Die Form der Schrift, worunter wir die überlieferten Zeichen verstehen, die auch gar nicht im Original den Alexandrinern vorlagen, und darum an sich keine Heiligkeit hatten, kamen bei Auslegung der Schrift gar nicht in Betracht, sondern nur ihre Bedeutung, die aber, wie die Antropopathieen darthun, nicht die eigentliche Wahrheit liefert;

denn sie ist oft ja nichts weiter als rein menschliche Anschauung[1]), nur die Form eines höhern Inhalts, der Wahrheit, die in einer Ekstase durch die Allegorisirung derselben gewonnen wird.

§. 90.

Die Allegorie ist uns somit als das Mittel der alexandrinischen Auslegung bezeichnet. Sie setzt für den bezeichneten Gegenstand einen andern, vertauscht die Begriffe, und zwar nach Anleitung einer möglichen Verbindung zwischen denselben. Die Verbindung beruhet aber auf einer Verwandtschaft der Begriffe untereinander, oder auf der Aehnlichkeit ihrer Bezeichnung, oder der Gleichheit des Verhältnisses, in dem sie sich zu einem andern Wesen befinden. In der Schrift werden in der Regel die Beweise gesucht für die Nothwendigkeit einer allegorischen Auffassung, und sie geben die Allegorie an die Hand. Bald widerspricht der Inhalt an und für sich der Wahrheit und der philosophischen Anschauung, und ist nicht vereinbar mit der vorherrschenden Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit der Schrift; bald sind die Bezeichnungen und die Ausdrücke nicht genügend entsprechend dem einfachen Inhalt, bald endlich ist die Entwickelung und Auffassung nicht geeignet, mit dem Inhalt zu harmoniren. Das Alles führt nun darauf hin, einen anderartigen Sinn den Worten zu substituiren, und mit der einfachen Bedeutung derselben zu vertauschen. Diese Annahme rechtfertigt dann die biblische Darstellung, die nur darum gewählt wurde, oder deren Inhalt darum sich ereignet hat, oder anbefohlen wurde, um eben die allegorische Wahrheit zu lehren. Die Ermittelung aber derselben wie das Auffinden des zu substituirenden Begriffes oder der unterzulegenden Bedeutung wird zwar größtentheils durch die Sicherheit der allegorisirten Wahrheit eingeleitet, beruht indessen mehr

[1]) Philo. de sacrificiis 113, 114. „Da wir wie Schnecken mit den sterblichen Dingen verwachsen sind, ꝛc. haben wir von Gott nur menschliche Begriffe, und theilen ihm Hände, Füße, Leidenschaft und Abneigung zu, die ihm nicht zukommen. Es sind dies nur Bezeichnungen für einen höhern Sinn."

auf dem Genius, oder einer höhern Eingebung, wie es im Geiste des Alexandrinismus betrachtet wurde. Das systematisch Sichere der Wahrheit, die Ahnung einer Verwandtschaft der biblischen Begriffe mit ihr, und endlich das Auffällige der Schrift führten die Allegorie ein; durch den göttlichen Geist im Menschen tritt sie aus diesem Gerippe ins Leben, und die ausgesponnene Uebereinstimmung in weitern Kreisen liefert den Beweis der Richtigkeit und Wahrheit derselben. Der Werth der Buchstaben an und für sich tritt in solcher Behandlung deutlich hervor, denn sie führen die Allegorie herbei, und dies natürlich fand manche Tadler[1]), die sich darüber lustig machten, und von Philo in bittern Worten gezüchtigt werden: „es drohen ihnen", sagt er, „die bittersten Strafen." Die Schrift ist zwar nicht Parabel, aber doch ein Bild der Wahrheit, das ausgelegt werden muß.

§. 91.

Die exegetischen Arbeiten des Philo sind auch gar nicht darauf berechnet, die Bibel zu erklären. Es werden vielmehr Grundsätze ausgesprochen, und nach verschiedenen Variationen, je nachdem sie Anklang an verschiedenen Stellen der Schrift fanden, verschiedentlich besprochen und ausgeführt. Die Grundsätze selbst stützen sich aber sehr häufig auf biblische Verse, welche darum angeführt, und nach dem Geiste ausgelegt werden. Die Abhandlungen der Grundsätze wurden nun zu verschiedenen Zeiten, je nachdem der Geist rege war, angefertigt, und wohl auch in einzelnen Stücken zu großen Zeitdistanzen veröffentlicht. Späterhin scheinen sie von Philo selbst gesammelt worden zu sein, und geordnet nach Reihe des biblischen Inhalts, dem sich die einzelnen Abhandlungen anschließen, und den sie berühren. Stellen der Schrift, die keiner Behandlung sich erfreuten, wurden wahrscheinlich in demselben Geiste dazu bearbeitet, so daß die einzelnen Abhandlungen des Philo jetzt einen ungleichen Character an sich tragen. Das ist aber vor-

[1]) De nom. mutat. 816, a. spricht sich Philo selbst darüber aus.

herrschend in allen, daß sie einen bestimmten Gegenstand behandeln und erschöpfen, und nicht auf den Text allzugroße Rücksicht nehmen. Wohl wird der Text und seine Eigenthümlichkeit beachtet und auch erklärt; so wird angemerkt [1]), weshalb bei der Ermordung Abels, nach Angabe des Textes, Cain nicht den Abel, sondern sich selbst umgebracht haben soll; so wird erklärt, weswegen die Leviten den Zehnten nehmen, oder Jacob die Schafe weidete, weshalb dieses Wort gebraucht, und nicht ein anderes ꝛc. Aber Alles nur, um den präsumirten Inhalt nachzuweisen, und im Texte zu begründen. Die Haupttendenz blieb, die philosophische Weltanschauung oder die ethischen Grundsätze in der Schrift nachzuweisen, und zu diesem Ende werden nun die Gegenstände, in der Schrift vorkommend, nach einer natürlichen Ideenassociation mit abstracten Ideen in Verbindung gesetzt, wie das in der Schrift von ihnen Ausgesagte auf die Merkmale dieser Ideen bezogen wird. Die Schrift wurde durchweg vertheidigt, ihr Inhalt gerechtfertigt, ihre Gesetze gebilligt, ihre Weisheit nachgewiesen und ihre Darstellung gerühmt; sie durfte nichts Unwahres oder Unbilliges enthalten, ihre Lehren müssen hoch und erhaben sein. Die Geistesthätigkeit war besonders darauf gerichtet, die Uebereinstimmung der Schrift mit der Wahrheit, oder eigentlich das Vorkommen dieser in jener nachzuweisen. Die Schrift sollte damit ins rechte Licht gesetzt, und so weit es nach dem geistigen Standpuncte der damaligen Zeit möglich war, auch wissenschaftlich bewahrheitet nnd beglaubigt werden. Der Inhalt wird zu diesem Ende auch ausgeschmückt.

§. 92.

In den exegetischen Studien der Pharisäer dagegen war der präsumirte Inhalt innig mit dem einfachen und natürlichen verwandt. Das gläubige Element allein beherrschte den Geist, und schloß alles Fremde aus; was dennoch eindrang, wurde erst judäisirt, und nur metamorphosirt aufgenommen. Die Aehn-

[1]) Philo. quod pot. insid. sol. 127, b.

lichkeit bedurfte also nicht mehr einer allegorischen Deutung, wie bei den Alexandrinern, eines gewaltsamen Mittels, um den präsumirten Inhalt im Texte nachzuweisen, denn er war ohnehin mit diesem verwandt. Dagegen aber war bei den Alexandrinern der präsumirte Inhalt ein philosophischer und in seiner Art systematisch ausgebildet; bei den Pharisäern war er durch die Verarbeitung modificirt, und darum von Jedem anders gedacht. Der Inhalt war auch nicht mit wissenschaftlicher Strenge geprüft, sondern Alles aufgenommen und verarbeitet. Da hallten eben so philosophische Aussprüche wieder, als der Volksglaube seinen Inhalt einhauchte; es gab darum viele Wahrheiten; da sie aber alle nicht mehr selbstständig waren, sondern vom Geiste des Judenthums überhaucht, so schlossen sie sich nicht einander aus, sondern bestanden nebeneinander, und galten als „Worte des lebendigen Gottes." Ja selbst in geschichtlichen Thatsachen, die durch den Volksglauben getragen und überliefert wurden, wurde die Verschiedenheit der Berichte nicht als ein Widerspruch erachtet, und man ließ, wenn sie unvereinbar waren, sie doch unerklärt nebeneinander bestehen. Da gab es nun sehr viele Ansichten, die mit der Schrift verwandt waren, und die in der Schrift nachgewiesen wurden. Der Commentar sollte alles das, was die Zeit theils durch wörtlich genommene Traditionen, theils durch die hineinragenden Mythen, theils endlich durch erhaltene Philosophieen wußte, in der Schrift nachweisen. Es mußte alles dies in der Schrift angedeutet werden, „denn Gott wies dem Moses die Bemerkungen der Gelehrten, und was die Forscher erneuern würden."[1]) Der Sinn der Schrift ist vielfach, ja unendlich, und jederzeit kann man Neues entfalten; „es ist darum Pflicht, jeden Punct zu durchforschen und zu erklären, und Schaaren der Gesetze ihm anzureihen."[2]) Wohl ist der tiefere Sinn verborgen, aber den Frommen öffnet Gott die Augen. Darum muß der Mensch,

[1]) Megillah 19, b. 22, b.

[2]) Erubin 21, b. der Spruch ist bekannt דרוש וקבל שכר Joma 5, a. Sanhedrin 71, b.

bevor er sich anschickt, die Schrift zu studiren, zu Gott beten; es ist ein höherer heiliger Geist, den Gott verleihet, erforderlich, um die Schrift zu erfassen [1]); für den Begeisterten ist die Schrift ein Heilmittel. „Ben Asai lehrte einstens die Schrift, und da hat ein Feuer ihn umgeben; er beschäftigte sich nicht mit den Mysterien, sondern er erläuterte so die Schrift, daß sich Alle so damit freueten, als wäre heute das Gesetz gegeben. Mancher geht wohl tief ein, aber er kann nicht verbinden; Ben Asai aber ging tief ein, und verband die einzelnen Schriftstellen." [2]) Jede Erklärung enthielt auch Wahres [3]), und der Unterschied zwischen den Erklärungen bestand nur darin, daß die eine mehr oder gediegenere Wahrheiten zu Tage förderte, als die andere. Die Schrift nämlich war ein Schacht, aus dem verschiedene Metalle geholt werden; wer das edelste holt, besitzt das Meiste, aber auch der besitzt etwas, der das minder edle herausgeholt. Die Schrift nur nach dem stricten Inhalte auslegen, wäre eben so ungerecht, als sie nur metaphorisch deuten [4]); beide müssen sich vereinigen, denn das Metaphorische ist einfach, weil die Schrift in ungewöhnlicher Sprache spricht, und Vielerlei mit einem Male bezeichnet und bedeutet. Ja, viele bestritten die Annahme, daß die Schrift einen einfachen Sinn habe, oder daß der einfache Sinn der wesentliche und vorzügliche ist. Ein Rabbi erzählt: „ich war achtzehn Jahr alt, und wußte nicht, daß die Schrift nicht aus dem einfachen Sinne heraustritt, weil, (wie hinzugefügt wird), der Mensch erst lernen müsse, und dann urtheilen darf" [5]); d. h. der einen Erklärung vor der andern den Vorzug geben, also den einfachen Sinn billigen und hervorheben. Die Erläuterung der Schrift dient also zunächst dazu, die Mannigfaltigkeit der biblischen Lehren darzulegen. Sie war die Posaune, durch die der leiseste Hauch lauten Anklang fand, die Vermittlerin und Verkündige-

[1]) Erubin 63, a.
[2]) Midr. Rab. Schir Hasch. 11, b.
[3]) En Jacob II. p. 115, b.
[4]) חקורא פסוק כצורתו Kiduschin 49, a.
[5]) Schabbath 63, a. En Jacob 65, b. יצא מידי פשוטו

rin verborgener Wahrheiten. Die Form der Schrift, die im Original vorlag, war selbst heilig, und sie wurde zum Träger der vielen Gedanken erkoren, die sich anreiheten. Der Commentar war eine Auseinanderlegung der Wahrheiten, die in dem Buchstaben der Schrift auf eine ungewöhnliche Weise angedeutet wurden [1]); und alle Wahrheiten wurden in demselben nachgewiesen; der Mensch ist nur zu oft beschränkt, um sie zu schauen, aber erleuchtet durch Gottes Gnade ermittelt er sie. Die Erklärungen der heiligen Vordern sollen den Weg bahnen, und das Studium erläutern. Die exegetischen Resultate wurden darum als das Product einer göttlichen Eingebung betrachtet.

§. 93.

Die Mittel, deren man sich bediente, um diese exegetische Richtung zu verfolgen, waren entsprechend dem Typus der Hagadah, der die pharisäische Exegese vorzugsweise angehörte, philologischer Natur; durch die Auseinanderlegung des Textes sollten die Resultate gewonnen werden. Die Wörter der Schrift wurden somit mannigfach und vielfach bedeutet, man ließ mehrere Bedeutungen neben einander bestehen, versetzte die Wörter, trennte das Verbundene, verband das Getrennte, theilte die einzelnen und vereinte mehrere, um ein bestimmtes Resultat in der Schrift sicher zu stellen. Man versetzte die Buchstaben, vertauschte dieselben miteinander, bald nach Aehnlichkeit der Aussprache, bald nach der der Zeichen, bald nach den Organen, bald endlich nach bestimmten Analogien, die großentheils nach der Stellung der Buchstaben im Alphabet gebildet wurden, oder nach einem gleichen Zahlenwerth, wodurch ganz andere Wörter gebildet wurden. Man benutzte die Buchstaben eines Wortes, um damit auf mehrere Worte hinzudeuten, theils dadurch, daß die Anfangsbuchstaben derselben, theils daß die Hauptbuchstaben darin enthalten sind. Vorzüglich galt die Verwandtschaft und Aehnlichkeit in der Aussprache der Wörter

[1]) „Er gab uns die Lehren durch Zeichen und Winke, verborgen und versteckt, und erklärte diese durch die Tradition." Tanchuma 9, b.

und zwar nicht nur mit andern hebräischen, sondern sogar mit Wörtern fremder Sprachen und Dialecte, als der griechischen, chaldäischen, syrischen ꝛc., als ein Hauptmittel zur Veränderung und Umdeutnng des Sinnes. Man gab den Wörtern wie den diacritischen Zeichen auch eine ungewöhnliche Bedeutung, die theils durch Combination, theils durch Parallelstellen motivirt ward, und zwar nach hagadischer Art, mit dem Hange nach dem Außerordentlichen und Großartigen, das in Ermangelung einer innern, begründeten Sicherheit allein den Geist bestimmte. In der ältern Zeit dieser Auslegung waren diese Mittel solider, in der jüngeren, als man sich an sie gewöhnt hatte, wurden sie spielender; die unbedeutendsten Anklänge werden benutzt, um die gewünschte und beliebte Auslegung zu erzielen und zu bestimmen. Diese alle Mittel erstreckten sich aber auf das Aeußere des Wortes, das verändert wurde, und dadurch eine andere Bedeutung erhielt; seltener kommen die Hindeutungen des Wortsinnes, der innern Bedeutung des Wortes vor, die durch eine Aehnlichkeit der Begriffe herbeigeführt werden, oder in einer Allegorisirung sich nachweisen lassen. Die Halachah indessen hat häufig eingewirkt, und manche neue Mittel an die Hand gegeben; in ihr war man bemüht, nach bestimmten Regeln, die die consequente Behandlung des Textes, und der sichere Inhalt, der in der Tradition und im Usus begründet war, und nachgewiesen werden mußte, erforderlich machten, zu verfahren; solche Regeln wurden auf die hagadische Auslegung angewandt, und nach Analogie derselben neue, bald ästhetische, bald grammatische und lexicalische gewonnen. Diese Mittel machten natürlich den Text höchst unsicher, man konnte Alles aus demselben machen; die Anleitung zu einem bestimmten Verständniß lag also nur in der zu vermittelnden Ansicht, je nachdem mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit präsumirt wurde, daß sie in dem Texte angedeutet worden sei. Der Inhalt, der präsumirt wurde, bestand theils aus ethischen Grundsätzen und philosophischen Lehrsätzen, die in den jüdischen Ideenkreis eindrangen und sich dort festsetzten, theils in Dichtungen, Erzählungen und Sagen, die auf das jüdische Gebiet übertragen

wurden, theils endlich in gewissen Wahrheiten, die man mit Recht in dem Buche Gottes erwarten durfte. Ein bestimmter Inhalt gab die Anleitung zur Ermittelung, der Text begründete ihn, dem Genius und der Begeisterung war es überlassen, die Ermittelung herbei- und auszuführen. Je sicherer man nun aber des Inhalts war, um so weniger einleuchtend brauchte die Vermittelung und Begründung zu sein, eine leichte Andeutung genügte.

§. 94.

Die exegetischen Arbeiten der asiatischen Juden sind also gar nicht darauf berechnet, den ganzen wesentlichen objectiven Inhalt der Schrift, so weit er dem Menschen zu erfassen möglich sein könnte, darzulegen, sondern nur so viel als möglich aus der Schrift zu erweisen, recht viel Wahrheiten durch sie zu ergründen, und den Inhalt der Schrift zu vergrößern, und in sich und in seinem Geiste zu vermehren. Während man in einer critischen Exegese den Inhalt begrenzt, und genau bestimmt, suchte man in der Hagadah Unbekanntes zu ermitteln, Vieles neu zu dichten und mit der Schrift zu verbinden. Die Auslegungen der Schrift trug man darum anfangs vereinzelt herum, und nach dem Geiste der Zeit wurden sie im blinden Autoritätsglauben gefeiert. Es waren besonders Sprüche der Wahrheit, Sentenzen und Lehren, die an die Bibel sich anschlossen, welche so durch die Tradition sich fortpflanzten. Späterhin wurden sie gesammelt und zusammengestellt, bald in größeren, bald in kleineren Parthieen. Die Zwecke der Sammlung aber waren verschieden. Einerseits ordnete man dieselbe nach einer wissenschaftlichen und logischen Basis, nach welcher Aehnliches dem Begriffe nach zusammengehört; anderseits ordnete man sie nach der Reihefolge der Schrift, und ergänzte aus eigenen Zuthaten die Sammlung. Das erste geschah in den beiden Talmudim, dem Talmud Babli und dem Jeruschalmi; beide bilden einen fortlaufenden Commentar zur Mischna. Diese galt aber den asiatischen Juden als das Buch der Wissenschaft, in dem alle Disciplinen, wie sie es sein sollten, nämlich mit Bezug auf die heilige Schrift und die göttliche Gesetzgebung

behandelt sind; ihr hoher Abfasser, die Heiligkeit ihres Inhalts, die Kürze und Gedrängtheit des Stils, wie das Auffällige und Vielseitige in derselben berechtigten sie zu diesem Range. Das ganze reichhaltige Material der in der Ueberlieferung umgehenden Auslegungen wurde daher nach der Mischnah vertheilt, und an geeigneter Stelle im Commentar untergebracht. Freilich spielten hierbei auch Aeußerlichkeiten eine Hauptrolle; Gleichnamiges wurde zusammengestellt, bei Anführung eines Gegenstandes, wenngleich an nicht geeigneter Stelle; die Sprüche eines minder bekannten Lehrers wurden alle zusammen angeführt, wenn eines derselben Erwähnung geschah, damit sie nicht übergangen würden, und dadurch in Vergessenheit gerathen möchten. Ein gleiches geschah auch in einigen spätern Midraschim.[1]) Die Sammlung nach der Reihefolge der Schrift entwickelte sich aus der Version und der Paraphrase, und befindet sich in den verschiedenen ältern und bedeutendern Midraschim. Auch hier kommen dieselben Aeußerlichkeiten vor, wenn auch nicht in solchem Umfange, wie in den Talmudim, die oft Nichthingehöriges zur Stelle bringen. In den ältern Midraschim wird in der Sammlung ein gewisses Maß gehalten, und nach einem gewissen Geiste gearbeitet, der in seiner Individualität sich zeigt, aber keinen bestimmten Charakter für die Gesammtheit der hagadischen Exegese abgiebt, und halachische Interpretationen, sobald sie keinen ethischen hagadischen Anstrich haben, werden ganz übergangen. In den jüngern dagegen, besonders in dem Jalkut Schimeoni, werden auch die halachischen Auslegungen zur geeigneten Stelle gebracht, und alle Traditionen ohne Auswahl nebeneinander gestellt, die sich auf denselben Vers beziehen. Nach der Natur dieser beiden Arten von Sammlungen ergiebt es sich, daß in den Talmudim, die mehr auf den Inhalt der Auslegung ihr Auge richteten, die Commentation mehr Stoff fand, und die Abhandlungen mehr eine dissertationelle Form annahmen; in den Midraschim

[1]) So Midrasch Wajoscha, Maase Thora, Schemini Othotham, Chajath Eliahu ꝛc.

dagegen, die sich auf den Text lehnten, nahmen die gesammelten Auslegungen mehr den Charakter eines Commentars an. Es versteht sich aber von selbst, daß durch die größtentheils wörtliche Anführung der traditionellen Auslegungen der Unterschied sich nicht mit Sicherheit behaupten konnte. Es ist auch schon der Unterschied zwischen Commentar und Commentation an sich unerheblich, und muß natürlich in dem Geiste dieser Arbeiten zuweilen ganz verschwinden.

§. 95.

In allen Arbeiten stand aber die Schrift in großem Ansehen, man hielt sie als das Buch Gottes, das die Wahrheiten aller Geschlechter enthielt, die mit frommen, begeisterten Sinn entziffert werden müssen. Nicht gerade der Inhalt, den man auch nicht ganz kannte, sondern auch die Buchstaben, die als Flammenzeichen einer Gottesschrift galten, wurden als Bilder, die der prophetische Sinn deutete und entzifferte, heilig gehalten. Natürlich wurde so die Schrift hochgeschätzt und gefeiert, sie wird gerühmt und gepriesen; die guten Helden werden in den Himmel gehoben, die bösen in den Staub getreten. Gute Handlungen werden hervorgehoben, und verschiedene Ereignisse combinirt und zusammengestellt. Es wird eine philosophische Vermittelung gesucht, und Personen und Ereignisse identificirt. Die Gesetze werden zu ewigen Weltgesetzen erhoben, in welchen Gott, die Engel und die Heiligen discurrirend sich bewegen. Die Geschichte wird idealisirt, und ins Ungeheure und Wunderbare verlegt, und die Weissagungen erhöhet und vergeistigt. Man liebte es, die Geschichte höher zu stellen, als die eines jeden andern Volkes, und dazu hatten die Juden, mit Livius zu sprechen [1]), ihres Alterthums und ihrer Erhabenheit wegen ein gewisses Recht. Man übertrug darum die wunderbaren Ereignisse anderer Völker, wie Mythen, Legenden und Dichtungen, auf das jüdische Volk, und auf jüdische Helden, ließ sie im biblischen Kreise geschehen, und suchte sie in

[1]) Livius, libr. hist. praef.

der Schrift nachzuweisen. Man bemühte sich, die Geschichte auszuzeichnen, und suchte Abenteuerliches und Wunderbares in ihr vor sich gehen zu lassen. Wunderbar aber war die Kraft dieser Zeit; der Hang, aus Hingebung gegen die Erhabenheit einer Vergangenheit, ihr etwas anzudichten, schuf sich aus Nichts eine Fülle von Begebenheiten; der Drang zum Mythus schuf vermittelst des Glaubens eine wunderbare Geschichte, und die Schrift brachte hinterher durch gewonnene Hin- und Andeutung Sicherheit und Gewißheit. So verlief sich die biblische Geschichte im Wunderbaren, die auftretenden Charaktere waren höherer Art, und die Ereignisse erhaben. In den exegetischen Arbeiten hob man dieses sehr hervor, sammelte alle alten Sagen, und schmückte den Inhalt in jeder Art aus. Man wollte der Schrift ein höheres Ansehen geben, und dann mit ihr die Wahrheiten, die erkannt waren, heiligen, zugleich die Schrift als den Inbegriff aller Lehren hinstellen. Dazu bedeutete man Auffallendes in derselben, suchte Manches auffällig zu machen, und es durch die neue Annahme zu erklären. Wie aber der biblische Ausdruck selbst ungewöhnlich war, so war auch die Erklärung ungewöhnlich; sie zeigte sich auffallend, und trug einen außerordentlichen Charakter an sich, denn man wollte die Schrift nicht einfach erklären, sondern wunderbar, geheimnißreich und geistvoll, um viel und Vieles darin zu finden.

§. 96.

Die verschiedenen andern Secten erstrebten mehr eine einfache Auslegung, sie entfernten sich vom eigentlichen hagadischen Princip, und wendeten sich zur Hermeneutik, die nur in gewissen Grundsätzen von der Hagadah berührt ward. Die spätere christliche Gnosis entfernte sich gänzlich von der Schrift, und entsagte überhaupt der Exegese. Es bleibt uns also nur noch die jüdische Gnosis im Sohar. Sie entstand dadurch, daß der Pharisäismus gesprengt wurde, sich mit den neuen Zeitideen verband, und sich wieder als ein neues System durch die Tradition abschloß. Sie theilte darum die Richtung des Pharisäismus, suchte alle Wahrheiten der Schrift beizulegen,

und da sie sich gleichfalls, wie dieser, mit der Schrift im Original beschäftigte, bediente sie sich des Textes und der äußern Zeichen zur Vermittelung. Da aber auch viel Fremdartiges Boden faßte, da die Gnosis mit vertreten ward, diese aber im Verhältniß zur Schrift auf den Alexandrinismus zurückkam, so bediente sie sich auch der Allegorisirung. Die Exegese war also ein Gemisch alexandrinischer und asiatischer Auslegungsgrundsätze, und dadurch verschieden von jedem derselben. Waren auch die Mittel, deren der Sohar sich bediente, dieselben, und nur durch die Vereinigung vervielfältigt, so hatten doch die exegetischen Studien den Charakter einer mysteriösen Wissenschaftlichkeit im Geiste des Pythagoräismus, während die Auslegungsversuche alexandrinischer Art das Gepräge einer philosophischen Auffassung an sich trugen. Die Allegorisirung war im Sohar mehr durch Aehnlichkeit des Lautes, als durch die der Begriffe herbeigeführt. Die ermittelten Resultate klangen an philosophische Sentenzen an, aber die Schrift deutet vermittelst ihrer Wörter nicht sowohl an, als sie damit einen Inhalt umhüllt. Es herrschte eine begeisterte theosophische Anschauung vor, man zog bestimmte Wahrheiten zur Schrift nieder, und suchte diese zu modificiren und zu berichtigen; ein abgerundetes System, in dem einzelne Ansichten sich nicht zuwider laufen, stellte sich heraus, und leitete die Auffassung und Erklärung; doch war dieses eben durch das Eindringen der Schrift in den einzelnen Theilen nicht abgeschlossen, und im Einzelnen treffen wir Variationen an. Eine Ueberschwänglichkeit im Geiste des Alexandrinismus, noch in vergrößertem Maßstabe, ist in diesem Verfahren überall anzutreffen. Man schwärmte in den neuern Entdeckungen, sah in der Schrift eine neue Welt, die aber nur auf einer äußerlichen Harmonie beruhte; die Stützen derselben aber waren abgenutzt, die Mittel ihrer Erhaltung zu mannigfach, als daß sie einen bestimmten Charakter annehmen konnte. Ein ideenreicher Mysticismus schwebte vor, und leitete hin, die Schrift nicht vielfach, wie bei den Pharisäern, nicht allegorisch wie bei den Alexandrinern, sondern zu einer mysteriösen Ueberraschung überschwänglich und ins Hohe

und Unerfaßliche steigend, auf das Erhabene weisend, auszulegen. Früh wurde in solchem Sinne die Schrift schon ausgelegt; die Werke, die angeführt werden, die Männer, als Verfasser angegeben, zeigen dies deutlich; erst später zu einer unbekannten Zeit[1]) wurden die alten Denkmäler dieser jüdischen Allegorisung, die zum Theil von den ältesten Männern herrührten, im Geiste der Midrasch nach Reihefolge des Pentateuchs, in einem Buche unter dem Namen Sohar gesammelt, und hier und da mit Zusätzen vermehrt. Die exgetischen Mittel der Auslegung, die diese Gnosis mit dem Pharisäismus theilt, verrathen einen jüngern Charakter; denn sie sind spielend, und beruhen zumeist nach der Geheimnißlehre des Pythagoras auf einer Zahlenberechnung. In dem ganzen Buche herrscht so ziemlich Ein Geist, und die einzelnen angeführten Lehrer harmoniren in ihren Ansichten sehr miteinander, was offenbar auf eine Schule hindeutet. Die Tendenz des Buches ist eine gemischte, sie will den Text im wahren Lichte beleuchten, aber auch einen wunderbaren Mysticismus entwickeln, und von der Bibel begründen lassen.

§. 97.

Die Homiletik, nach ihrer Tendenz und ihrem Geiste, mußte besonders in der Hagadah fortkommen. Ihre Voraussetzungen treten in ihr mit Entschiedenheit und Klarheit hervor. Die Schrift, als von Gott angefertigt, enthält Alles seinem ganzen Umfange nach auseinander gesetzt, und der Mensch kann die Wahrheit daraus ermitteln. Allein in solcher Betrachtung fällt zwar die Homiletik ganz mit der Exegese zusammen; beide setzen voraus, daß Alles in der Schrift liege, und daß, so weitläufig auch die Betrachtung auseinander gesetzt wird, dieselbe doch in ihrem ganzen Umfange gelehrt sei. Sie unterscheidet sich jedoch von der Exegese darin, daß in dieser die Auslegung durch die nachgewiesene Verbindung getragen wird, in der Homiletik dagegen der Inhalt durch seine

[1]) Etwa zwischen dem 9ten und 11ten Jahrhundert d. j. Z. R.

Wahrheit und seinen Gehalt sich selbst trägt, und der Schrift sich aufdrängt; denn da die hagadische Exegese schon an sich alle Wahrheiten in den Text hineinzuzwängen sich bemüht, und sie dadurch heiligen wollte, so kann die hagadische Homiletik sich nur darin von ihr unterscheiden, daß sie auf den Nachweis und die Begründung verzichtet; während in der Exegese gerade die Auslegung das Charakteristische und Geistvolle an sich trägt, liegt dieses in der Homiletik gerade nur in der Disposition des Stoffes. Man dürfte annehmen, daß dem Homileten mehr als dem Exegeten das Bewußtsein vorschwebte, daß die in der Schrift anzudeutende Lehre mehr dem Glauben nach in derselben liege, als es in den Mitteln, die angeführt werden, nachgewiesen wird. Der Unterschied ist also jedenfalls kein realer, sondern nur ein relativer. Auch die Homiletik bedient sich für die Vermittelung der Wahrheit im Texte derselben Mittel, wie die hagadische Exegese, es wird jedoch auf die Exposition solcher Mittel weniger Werth gelegt. Wie in der Homiletik überhaupt das Poetische und Gefällige als die eigentliche Basis gilt, so ist in der hagadischen Homiletik, da die hagadische Exegese schon Poetisches in sich trägt, zum Unterschiede ein mehr Poetisches und ein mehr Auffälliges zu substituiren. In der That sind auch die sich als Homilien ergebenden Lehren der Talmudim und Midraschim sehr auffallend; sie haben einen eigenthümlichen poetischen Reiz an sich, der den Hörer ergreift, und der lange nachdauert. So kurz diese Reden auch sind, so dürfen sie ein ewiges Muster der Homiletik bleiben. Gesammelt sind sie nicht worden, und sie finden sich nur zerstreut in den Talmudim angeführt, wenn gerade ihr Inhalt berührt wurde, und in den Midraschim bei dem Verse, mit dem ihr Inhalt in Rapport gesetzt wurde. Größtentheils sind die Homilien bei Gelegenheiten, bei außerordentlichen Vorfällen gehalten worden, oder bei Einleitung eines exegetischen Vortrags oder einer Vorlesung aus der Schrift; diese letztern werden in der Regel mit פתח „es eröffnete", und zwar bei dem untergelegten Verse angeführt; die beim Vorlesen der Klagelieder gehaltenen Einleitungen sind indessen alle, trotz der Verschie-

oenheit der untergelegten Verse, von dem Midrasch Rabboth zu diesem Buche zusammengestellt. Viele empfehlen eindringlich auch Lebensregeln, und nur wenige haben einen exegetisch-homiletischen Charakter, weil ihnen dann das Charakteristisch-Homiletische abgehet, so daß sie sich von der Exegese wenig unterscheiden, oder eigentlich mit dieser zusammenfallen. Die Homilien werden in der Regel aber nur sehr kurz zusammengedrängt angeführt.

III. Capitel.

Ueberblick und Recapitulation.

§. 98.

In der hagadischen Exegese traten uns zwei Hauptrichtungen entgegen, in die sich die Auslegung theilte, die vorderasiatische und die alexandrinische. Jede theilte sich wieder in verschiedene Ansichten, von denen die Therapeuten und Essäer in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen sich dem Alexandrinismus anlehnten. Das Christenthum, das diesem entsprang, wie die andern politischen und religiösen Secten, in die die vorderasiatische Richtung sich theilte, mit Ausnahme des Pharisäismus, nahmen diesem gegenüber, dem der Kern des Volkes huldigte, eine polemische Tendenz, schlossen dadurch sich mehr dem Buchstaben der Schrift an, und verfolgten vom Standpuncte der Hagadah aus nur hermeneutische Studien. Die Gnosis, die aus dem Christenthume hervorging, und religiöse Ansichten mit den Philosophemen der Zeit confundirte, nahm eine fremde und dann eine feindliche Stellung der Bibel gegenüber ein, und vernachlässigte gänzlich das Studium der Schrift. Auch das Judenthum verband sich mit den Zeitideen, und suchte nach seiner Abschließung im Pharisäismus sich wiederum mit Philosophemen zu befruchten; diese neue jüdische Gnosis, so alt ihre Elemente auch gewesen sein mögen, participirte in der Auslegung an beiden Richtungen, und bildete einen neuen gemischten Alexandrinismus.

Von den Versuchen, die in einer jeden Exegese vorgenommen werden, kamen die conjecturalen, vermöge der Ansicht von der Heiligkeit und Integrität der Schrift gar nicht auf. Die hermeneutischen wurden von den oben bezeichneten Secten gemacht; aus liturgischen und andern Rücksichten wurden aber auch von den Pharisäern hermeneutische Studien betrieben. Die Erläuterung der Schrift im Alexandrinismus trägt eben so wenig einen entschieden commentatorischen, als einen homiletischen Character an sich; sie ist eine philosophische Exposition, mehr ein Commentar der biblischen Facta, Gesetze und Betrachtungen, als der Bibel als solcher. Der wirkliche Commentar der Schrift ist nur dem Pharisäismus eigen, ihm gehört auch die Homiletik an.

§. 99.

Dies waren die verschiedenen Bestandtheile der hagadischen Exegese, von welchen aber die meisten einen wenig hagadischen Charakter tragen. Die Hermeneutik, die sich an den Gegenstand hält, wird zwar zu jeder Zeit von dem Geiste der Exegese getragen, und also hier von der Hagadah inficirt, stellt aber ihren Charakter nicht rein dar, und unterscheidet sich also nicht charakteristisch von jeder andern. Die Homiletik, die practische Zwecke, als die Auf- und Ermunterung des Volkes, oder die Einführung einer bestimmten Lehre verfolgt, hat kein exegetisches Interesse, und sieht es mehr auf die Vortrefflichkeit des Inhalts als der Auslegung ab. Der Alexandrinismus brachte von vorn herein fremde Elemente mit, verarbeitete auch sie nicht im Geiste des Judenthums, und zog vielmehr die Schrift zu den Ansichten der Zeit hinüber, um sie zu rechtfertigen; die Kraft des jüdischen Geistes entfaltete sich darum nicht selbstständig in ihm, sein Geist ist nicht ein rein hagadischer zu nennen. Aus eben demselben Grunde ist auch die jüdische Gnosis im Sohar nicht rein hagadisch, und trägt ein bestimmtes mystischphilosophisches Gepräge. Rein zeigt sich die Hagadah also nur im Commentar und der Commentation der Pharisäer; hier allein finden wir diese Hingebung an das

bibliſche Wort und die Unterordnung unter alle Wahrheiten, die poſitiv klangen, und doch dieſe Durchdringung und modificirende Verarbeitung alles und jedes Stoffes, jene Rechtfertigung aller Wahrheiten durch die Schrift.

§. 100.

Hermeneutik, phariſäiſche Commentation, Homiletik und alexandriniſche Auffaſſung bilden alſo die vier Ströme, in die die hagadiſche Exegeſe ſich ſpaltet; rein indeſſen ſtellt das hagadiſche Element nur der Phariſäismus dar, weshalb wir auch nur ihn allein ausführlich behandelt haben; die andern werden wir im Verlaufe der zweiten Abtheilung nur in aller Kürze aphoriſtiſch darſtellen.

Zweite Abtheilung.

Die hagadiſche Exegeſe.

Abſchnitt I.

Die Hermeneutik.

Die Verſionen, Paraphraſen und Studien zur Exegeſe.

§. 101.

Die hermeneutiſchen Verſuche dieſer Zeit, ſo weit ſie nur auf den Text ſich beziehen, ſind großentheils in den Verſionen, die zu liturgiſchen, kirchlichen oder andern religiöſen Zwecken angefertigt wurden, aufbewahrt und erhalten; ſelbſtſtändige Hermeneutik, als critiſche Noten, nach Art der griechiſchen Scholiaſten, in denen der Text ohne weiteres Eingehen, ohne jede Hilfe des vermittelten Inhalts erklärt wird, Worterklärungen oder lexicaliſche und grammatiſche Erläuterungen, lieferte nach dem Standpuncte der damaligen Exegeſe, nur zum Behuf des Verſtändniſſes, die Hagadah nicht. Die hermeneutiſchen Arbeiten wiederum, die mehr auf das Verſtändniß des Inhalts gerichtet ſind, beſtehen eigentlich nur in Paraphraſen; eine Darſtellung der bibliſchen Geſchichte, Chronologie, Chronographie und anderer Diſciplinen, die, abgeſehen vom Texte, den Inhalt der Schrift verſtändlich macht, wurde nicht verſucht, wie dies nach dem Standpuncte der damaligen Wiſſenſchaft auch nicht anders zu erwarten war. Die Paraphraſen haben zwar auch den Text mit im Auge, und bei der Bedeutung, die der bibliſche Ausdruck hatte, mochte nicht nur großer Werth

auf diesen gelegt werden, sondern man liebte es sogar bei der neuen Darstellung die biblische Redeweise, ja sogar die einzelnen Worte zu gebrauchen, da indessen die Absicht in ihnen mehr hervortritt, den Inhalt der Schrift nach den Begriffen der Zeit den Lesern ohne jedes Eingehen zugänglich zu machen, so haben wir die Paraphrasirung noch zur Hermeneutik gezogen. Es tritt zwar von dem Standpuncte einer critischen Betrachtung hier nicht das Objective hervor; denn der objective Inhalt ward durch Zusätze vergrößert und vermehrt, und in Folge der Auffassung verändert, allein nichts desto weniger gehört die Paraphrase zur damaligen Hermeneutik, weil sie denjenigen Inhalt wiedergiebt, der nach dem Geiste der damaligen Zeit als der wesentliche und wirkliche gehalten wurde, und dabei nur die Wiedergabe desselben beachtet wird.

§. 102.

Wie wir nun die Paraphrasen getrennt von den Versionen behandeln werden, so werden wir die Versionen in den semitischen Sprachen, die vorzugsweise von Juden und für Juden angefertigt wurden, so wie diejenigen, welche nach diesen gearbeitet wurden, auch getrennt von allen andern behandeln, weil die letztern, als nicht von Juden ausgehend, nicht ganz in den Kreis dieser Arbeit gehören; wir werden darum diese nur in aller Kürze besprechen. Es zerfällt demnach zunächst dieser Abschnitt in drei Capitel, deren erstes die semitischen Versionen und deren Descendenten, das zweite alle andern Versionen, wobei wir zur vollständigen Aufzählung aller Versionen, die einige Bedeutung erlangt haben, auch diejenigen nennen werden, die erst im Mittelalrer angefertigt wurden, und endlich deren drittes die Paraphrasen besprechen wird.

§. 103.

Es gehört aber auch ferner noch hieher die, aus polemischen Rücksichten gegen die Juden, sich streng an das Wort haltende Exegese jener Richtung hierher, die des Widerspruchs sich bewußt, der ihr entgegengehalten werden wird, dadurch sich

befestigen wollte, daß sie die stricte und genaue Bedeutung des Wortes urgirte. Es ist dies vorzugsweise die Exegese der neutestamentlichen Schriftsteller, die noch besonders dadurch charakterisirt werden können, daß sie sich den Versionen, namentlich den syrischen und griechischen anschlossen, und weniger auf den Urtext zurückgingen. Wie ihre Exegese sich nur auf das Wort und auf den buchstäblichen Inhalt der Schrift erstreckte, so können wir sie auch nur der Hermeneutik beizählen. Sie unterscheidet sich jedoch darin von jeder andern Hermeneutik, daß diese den eigentlichen Inhalt im Auge hat, und nur den wiederfinden will, den sie für den objectivrichtigen hält, die neutestamentliche Exegese hingegen einen Inhalt nach der Schrift componirt, in dieser nachweisen will, daß sie nur aus Rücksicht sich eng an das Wort anschließt, nämlich aus Rücksicht auf die widerstrebenden Ansichten. Wie diese gehören aber auch noch andere Anführungen in andern Büchern hierher, und die in ihnen sich herausstellenden hermeneutischen Eigenthümlichkeiten. Alle solche Anführungen werden wir im vierten Capitel behandeln. Endlich haben wir noch in einem fünften Capitel die versuchten einzelnen Studien zur Hermeneutik zu überblicken, und alle sonstigen hermeneutischen Bemerkungen zusammen zu stellen.

§. 104.

Das charakteristisch Eigenthümliche der Versionen und der hermeneutischen Studien besteht darin, daß sie die Sprache der Schrift als die Sprache Gottes, als eine ungewöhnliche betrachten, in der mit wenigen Worten Vieles gesagt wird, und die man gleichwohl nicht in den einzelnen Theilen zu verstehen braucht, daß der biblische Inhalt sich in dem Reiche des Außerordentlichen und Wunderbaren bewege, und in diesem Sinne zu betrachten sei, daß endlich die Worte und Laute der Schrift ihre magische Bedeutung haben. Der niedere Standpunct der Wissenschaft begrenzte anderseits das hermeneutische Verständniß, und der Mangel an Hilfsmitteln erschwerte die Auffassung. Auch bestimmten und leiteten angenommene Grund-

sätze, die aus gewissen dogmatischen Ansichten entsprangen, die Uebersetzer, und setzten Resultate nach gewissen Principien voraus.

I. Capitel.

Die chaldäischen, samaritanischen, syrischen und die aus ihnen entstandenen Versionen.

§. 105.

Die Versionen, die wir jetzt besprechen wollen, verdanken ihren Ursprung nur liturgischen Zwecken. Mögen auch bei den andern Uebersetzungen, wie die Begebenheit des Aristaeas, die Josephus erwähnt, andeutet, andere Absichten mit influirt haben, so steht es doch fest, daß die chaldäischen lediglich zum Gebrauch der Liturgie angefertigt wurden, wie das Lesen des Targum später sogar zur religiösen Pflicht gemacht wurde.[1]) Eine alte Sitte, die schon der Pentateuch anordnet, bestimmt, bei Festversammlungen dem Volke Stellen aus der Schrift vorzulesen, und dasselbe mit ihrem Inhalte bekannt zu machen. Als aber die hebräische Sprache, in der die zu verlesenden Stücke verzeichnet waren, im Munde des Volkes ausgestorben war, und die vorgelesenen Stücke nicht mehr verstanden wurden, da entstand der Brauch, da man nicht die angeordnete Vorlesung aufzuheben wagte, und das Hören der selbst unverstandenen Laute für heilige Pflicht hielt, die Verse der Schrift zu lesen, und sie durch einen Dolmetscher erklären zu lassen. Dieser Gebrauch war so alt, daß man dessen Einführung sogar dem Esdras beimaß.[2]) Vom Pentateuch wurde während der Vorlesung versweise die Uebersetzung vorgetragen[3]), um den Uebersetzer, der auswendig übersetzte[4]), nicht zum Irrthume zu bringen. Von den Propheten dagegen wurden immer je drei

---

[1]) Berachoth 8, a. b. Jalkut Schim. 786. Orach Chaim 285.

[2]) Nedarim 37, b. cf. Vitringa de Synag. vet. p. 689 et 1014. desgl. Meor Enaim III. 9.

[3]) Sota 39, b. Misch. Megillah c. 4. 5.

[4]) Megillah 23, b. דשי

Verse[1]), oder ein Abschnitt nach dem Sinne innerhalb dreier Verse[2]) vorgelesen und übersetzt, weil hier ein Irrthum nicht von solcher Bedeutung ist, da die prophetischen Stücke in der Regel nicht auf das Leben directen Einfluß üben.

§. 106.

Da man trotz der Uebersetzung aber auch den unverstandenen Text vortrug, so ist deutlich zu ersehen, daß man bei der vorgetragenen Uebersetzung mehr auf die Wiedergabe der Textworte sein Augenmerk richtete, als auf das Verständniß derselben. Zum Verstehen erhob man sich nicht immer, und wollte auch der Erleuchtung des Einzelnen nicht vorgreifen, der vielleicht bei der Wiedergabe eines unveränderten Textes die Wahrheit, oder eine unbekannte neue Bedeutung darin finden könnte. Die Uebersetzung diente darum nur dazu, die verlorene Bedeutung des ursprünglichen Wortes dem Hörer wieder zu verschaffen, und den Sinn und den Umfang desselben wieder zu vermitteln. Darum sind die Uebersetzungen, je wörtlicher sie waren, um so mehr geliebt worden, und die des Aquila oder die der Septuaginta für die kleinen Propheten ist dadurch ein Muster des Unsinns worden. Es wird hierbei nicht auf die Tradition, selbst nicht an den wichtigsten Stellen eingegangen[3]); es sei denn, daß das Wort durch irgend eine Veranlassung darauf hindeutet, und eine Erklärung erheischt.[4]) Dagegen mied man, obscöne Stellen und solche, die einen Anstoß geben könnten, zu übertragen; sie wurden darum gar nicht übersetzt verlesen.[5]) So war man auch in aller Weise ängstlich bemüht, nicht den Glauben zu verbreiten, als stände das Targum in der Schrift, oder als sei der Inhalt eigen Aussage des Dollmetschers, und hob es an allen Stellen durch Bemerkungen

[1]) Megillah 24, a.
[2]) Maimonid. Thephil. 11, 12, 14.
[3]) Onkelos Targum Lev. 24, 20.
[4]) Levit. 19, 1 ꝛc. Exod. 23, 2,
[5]) cf. Maimonid. Thephil. 12, 12, 13 nach Mischnah Megillah c. 4, 4. ibid. Talm. 25, a. b.

hervor, daß es nur eine Ueberſetzung ſei.[1]) Und dieſe Bedingungen für die Ueberſetzung modificirten die Verſionen, und gaben ihnen ihre beſtimmten Eigenthümlichkeiten. Die Ueberſetzung wurde dadurch mehr zu einer Vermittelung des Textausdruckes, ſie durfte nicht metaphoriſch ſein, und ſollte nicht Zuſätze haben; doch ſollte ſie den einfachen Sinn deutlich entwickeln.[2])

§. 107.

Daß nun, um theils in die Ueberſetzungen Uebereinſtimmung zu bringen, theils den minder kundigen Ueberſetzern eine gewiſſe Anleitung zu geben, frühzeitig dergleichen Ueberſetzungen angefertigt und aufgeſchrieben wurden, dürfte bei ſolchen Zuſtänden außer Zweifel ſtehen.[3]) Es werden auch in der That alte Targumim erwähnt, ſelbſt zu den Hagiographen.[4]) Die Abneigung, die Schrift in eine andere Sprache zu überſetzen, die ſich ſo deutlich in dem Mythus des Ariſtäas ausſpricht, da nämlich bei der Ueberſetzung der Helleniſten die Welt drei Tage mit finſterer Nacht bedeckt wurde, wurde in Beziehung auf das Chaldäiſche früh bekämpft. Die chaldäiſche Ueberſetzung, meinte man, ſei ſchon dem Moſes mündlich gelehrt worden.[5]) Man hatte zwar gegen das Niederſchreiben der Ueberſetzung ſich geſträubt, und Paläſtina ſoll 400 Meilen weit erzittert ſein, als Jonathan es verſuchte, aber nur bei den Propheten und den Hagiographen, welche Geheimniſſe enthalten, die nicht gelüftet werden ſollten[6]); der Pentateuch dagegen wurde mit der größten Uebereinſtimmung ins Chaldaiſche überſetzt, weil damit nur eine in Vergeſſenheit gerathene und von Moſes ſelbſt über-

[1]) So durch אמר נביא ꝛc.

[2]) Kidduſchin 49, a. anders einige Commentatoren.

[3]) Zunz, Gottesdienſtliche Vorträge, S. 61.

[4]) Schabbath 110, a. Toſ. ובירז. Matth. 27, 46 wird ein Vers chaldäiſch angeführt; doch möglich, daß dies nur eine Anführung im herrſchenden Jargon war, mit welcher nur der Sinn des Verſes bezeichnet wurde.

[5]) Nedarim 37, b.

[6]) Megillah 3, 1.

lieferte Ueberſetzung wiedergegeben wurde.[1]) Die chaldäiſche Sprache galt, vermuthlich wegen ihrer Verwandtſchaft mit dem Hebräiſchen, als eine heilige. Es waren daher höchſt wahrſcheinlich ſchon ſehr früh Ueberſetzungen niedergeſchrieben[2]), die ſich die Methurgeman ſelbſt anfertigten. Sie hatten indeſſen keine Autorität für ſich, bis anerkannte Männer auftraten, und nach bekannten Grundſätzen mit Berathung und Zuziehung der größten Autoritäten[3]), die verſchiedenen Ueberſetzungen redigirten, und damit eine canoniſirte Ueberſetzung ſchufen, die bald als die wiederhergeſtellte verloren geweſene, die von Sinai ſtammte, betrachtet wurde.

§. 108.

Auf Onkelos deuten nun alle Berichte hin, der zur Zeit des Philo etwa den Pentateuch überſetzte[4]), wie auf Jonathan, der die Propheten paraphraſirte, und es iſt kein Grund vorhanden, dieſe Angaben zu bezweifeln. Denn wenn man ſchon füglich nicht annehmen kann, daß Joſephus und Philo die chaldäiſchen Ueberſetzungen vor ſich gehabt hätten[5]), ſo kann doch darum keineswegs daraus, daß Origines und Hieronymus derſelben keine Erwähnung gethan, nicht behauptet werden, daß ſie erſt zu Ende des 5ten Jahrhunderts angefertigt wurden. Es konnte leicht geſchehen, daß dieſe Ueberſetzungen, die nur einen ritualen Zweck hatten, von Nichtjuden gar nicht beachtet wurden, zumal ſie an ſich keine wiſſenſchaftliche Bedeutung für die damalige Zeit, und für die nicht chaldäiſch Sprechenden keinen Werth hatten, und dazu kommt noch,

---

[1]) Megillah 3, a. Kiduſchin 49, a. Tos. בסיני שכחום והזרן ויסדום נאמר התרגם

[2]) Soferim 5, 15. Megillah 3, a. Naſir 3, a. Jeruſ Talmud Schab. c. 16, 1. Schab. 115, a wird eine Ueberſetzung zu Hiob erwähnt, und gewiß ſind dieſer andere zu Pentateuch, Propheten ꝛc. vorangegangen.

[3]) Megillah 3, 1. מפי עזרא ꝛc. מפי חגי ꝛc.

[4]) Megillah 3, a. Abarbanel Num. 15, 30. cf. Sohar Levit. 18, 4. als ein Schüler Hillel's dargeſtellt; cf. Aboda Sarah En Jacob Cap. 1, 10, doch iſt es nicht entſchieden, ob es derſelbe iſt. Tanchuma p. 100, b. u. 101, a.

[5]) Pfannkuche Eichhorn, Allgem. Bibtioth. VIII. 427.

daß die Juden selbst, denen das Aufzeichnen dergleichen Uebersetzungen, wie das der mündlich überlieferten Gesetze, von je her verpönt war, mit ihnen sehr geheim thaten, und sie verborgen hielten, namentlich sie aber keinem Nichtjuden anvertraut haben möchten. Sie scheinen mehr Eigenthum des Methurgemans gewesen zu sein, von diesem nur zum liturgischen Gebrauch abgeschrieben. Ja, es könnte im Gegentheil mit einiger Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß sie dem Hieronymus nicht unbekannt waren, weil von diesem manches besprochen wird, was auf sie hindeutet[1]), wie auch die Anführung von Schriftstellen in chaldäischer Sprache, wenn auch nicht direct beweist, doch dafür spricht.[2]) Alle die frühern Uebersetzungen gingen nun unter, und erhielten sich nur in einigen Varianten, denn das Anathema lag auf ihnen; nur die des Onkelos und des Jonathan erhielten sich. Ersterer scheint ein Babylonier gewesen zu sein, da seine Sprache sehr von dem im Talmud Jeruschalmi vorherrschenden Jargon, und eben so stark von den chaldäischen Stücken der Schrift, namentlich in Bezug auf die grammatische Form, abweicht. Auch das Stillschweigen des hierosolymitischen Talmuds spricht dafür, da man auf die biblische Exegese der Babylonier in Palästina bekanntlich nicht viel gab, und darum der Leistungen des Onkelos nicht gedachte[3]); denn Alles, was im Talmud Babli von Onkelos erzählt wird, wird im Jeruschalmi von Akilus (Aquila) berichtet[4]), was die Unbekanntschaft dieses mit ihm voraussetzt. Letzterer, der Sohn des Usiel, soll ein Schüler Hillels gewesen sein[5]), und seine Uebersetzung erhielt eine große Sanction;

[1]) Vergl. darüber Huetius dissert. p. 308.

[2]) Matth. 27, 46. cf. §. 107. Hieronymus citirt die Worte Sarbanel ꝛc.

[3]) Dagegen wurden in Babylonien Stellen seiner Uebersetzung sogar in Boraitha's gedacht. Baba Bathra 99, a.

[4]) Megillah 3, a. cf. Hierosol. Megillah 71, 3. 1. p. 11. Tosefta Demai 5. cf. Hierosol. Demai 5. — Dagegen scheint Onkelos Abod. Sar. 11, a. aus Gittin 56, b wahrscheinlich durch die gleichlautenden Namen verwechselt worden zu sein. cf. Epiphan. de pond. et men. Wolf. II. 1147, 1. 2.

[5]) Bab. Bathra 134, a. Megillah 3, a.

man hielt sie aus dem Munde Haggai's überliefert.[1]) Beide scheinen die Redaction ihrer Uebersetzungen zu gleicher Zeit angefertigt zu haben, und ist es durchaus nicht erweislich, daß Jonathan schon die des Onkelos vor sich gehabt haben soll.[2]) Denn die wenigen Stellen, die aus dem Pentateuch in den Propheten erwähnt werden, beweisen für die Uebereinstimmung nichts, theils weil sie ganz wörtlich übersetzt sind, nothwendig also übereinstimmen müssen, theils weil die Ueberlieferung, wohl auch die vorhandenen Uebersetzungen sie so wiedergegeben haben mögen.[3]) Und sollte auch durchaus eine Unabhängigkeit von einander nicht zugegeben werden, so könnte eben so gut behauptet werden, daß die Stellen im Onkelos nach den schon vorhandenen des Jonathan gearbeitet worden sind. Ueberdies treten auch unbedeutende Varianten wirklich hervor, und scheinen überhaupt diese Stellen mehr nach dem Gedächtnisse citirt worden zu sein, da man bei Vorlesen des Pentateuch gar oft Gelegenheit gefunden hat, die Uebersetzung sich einzuprägen. Es scheint indessen, daß wie zum Pentateuch, so auch zu den Propheten die Uebersetzungen nur Ein Verfasser redigirte; die Abweichungen, die man zwischen den historischen und prophetischen Büchern wahrzunehmen behauptet, begründen sich mehr in dem Inhalt, der in den Prophetieen der Ausschmückung bedarf, und darum mehr paraphrastisch dargestellt werden mußte. In der That sind auch die poetischen Stellen, die mit ihnen einige Verwandtschaft haben, ganz in gleicher Art behandelt worden. Und dieselben leitenden Principien sind dazu überall anzutreffen. Ja, es ist kaum zu verkennen, daß Jonathan und Onkelos von gleichem Geist und von gleichen Grundsätzen geleitet worden sind, und bei ihren Arbeiten nur den Zweck im Auge hatten, den wir bereits angegeben; denn es steht außer Zweifel, daß auch die Propheten zu Zeiten,

---

[1]) Megillah 3, a.

[2]) Zunz. Gottesd. Vort. S. 63. Not. a. d. führt als Beweis dafür die Verse an, die in den Propheten aus dem Pentateuch citirt sind.

[3]) Wie etwa כיל mit תקן זין

wie der Pentateuch dem Volke vorgelesen, und übersetzt worden waren, und daß darum, wie bei diesem, auch bei jenen das Bedürfniß nach einer ganz gleich lautenden Uebersetzung für den Gebrauch rege geworden war. Nur darin hat sich die öffentliche Uebersetzung der Propheten von der des Pentateuchs unterschieden, daß sie, da sie nicht Gesetzstellen brachte, sich nicht solcher Deutlichkeit zu befleißigen nöthig hatte [1]), was denn auf die Uebersetzung in so weit influirte, daß sie nicht so eng an die biblische Wendung und Ausdrucksweise sich anschließen durfte. Es ist aber sicher, daß diese Targumim durch spätere Abschreiber viel gelitten haben, und häufig verändert worden sind, zumal man Genauigkeit zu erstreben wenig sich veranlaßt sah, und gerade auf Perfectibilität in der Version bedacht war.

§. 109.

Die Uebersetzung, oder wie sie gewöhnlich genannt wird, das Targum [2]) des Onkelos ist durchweg ziemlich wortgetreu, und hält sich streng am Text. Sie giebt in der Regel das Hebräische mit den entsprechenden chaldäischen Wörtern wieder, und sucht die Stellung der Wörter, so weit nur irgend thunlich, beizubehalten, was leicht möglich war, da beide Sprachen mit einander verschwistert sind, und man dazu bei dieser Uebersetzung es liebte, das Chaldäische zu hebräisiren, um es dadurch dem vorgetragenen Texte so nahe als möglich zu bringen. Schwierige Stellen, die dem Uebersetzer schwer blieben, übersetzte er so, daß auch in der Uebersetzung die Schwierigkeiten sich kund geben. [3]) Indessen ist darum doch die Sprache nicht ganz sclavisch; der Uebersetzer bemüht sich vielmehr, in den chaldäischen Ausdruck den Sinn, den er gefunden, hineinzulegen, besonders dadurch, daß er erklärende Partikeln hinzu-

[1]) So konnten auch zwei mit einem Mal übersetzen. cf. Maimonid. Tephila 12, 13. obgleich die Stimme dann nicht gut gehört wird.

[2]) Elias Levita Tisbi pag. 271. cf. Meor. Enaim III. cap. 9. Pfeifer in Exercit. de Targumim; vorzugsweise war diese Benennung der chaldäischen Uebersetzung eigen; vergl. Wolf. Biblioth. II, 1136. 1137.

[3]) Exod. 22, 8. u. an v. St.

fügt, und schwierige Stellen, die er sich erklärte, zuweilen erläuterte.[1]) Er erlaubt sich, zu diesem Ende die biblische Ausdrucksweise[2]) umzuändern, und eine Ellipsis oder sonst eine Kürze im Ausdruck zu erläutern.[3]) Obscöne Stellen, und grobsinnliche[4]) Anthropopathieen und Anthropomorphismen werden fortgelassen, oder in der Uebersetzung moderirt.[5]) Für das Wesen Gottes läßt er in den sinnlichen Erscheinungen und den figürlichen Ausschmückungen den Logos, den menschlichen Begriff von Gott, in der Benennung Memra, entsprechend dem Dabar und Schem auftreten, und er benutzt sogar dazu, um diese Darstellung oder Auffassung in dem biblischen Text zu motiviren, ächt hagadische Auslegungsversuche in einer Art Eutraikon.[6]) So vermeidet er auch, wenn nur im Entferntesten ein Mißverständniß über das göttliche Wesen mit den Worten des Textes herbeigeführt werden konnte, die natürliche Auslegung, und sucht den wesentlichen Sinn durch eine andere Construction darzustellen[7]); so umschreibt er auch, wenn mit Benennungen, die Gott eigen sind, das Heidnische und Ungöttliche bezeichnet wird, die gewöhnliche Ausdrucksweise der Schrift.[8]) Den Messias denkt er sich als eine persönliche Erscheinung, und findet ihn angedeutet Gen. 49, 10, Num. 24, 7. In poetischen und prophetischen Stellen findet sich im Targum ein leiser Anklang zur Allegorie, indem mit einigen andeutenden Worten auf das Geheimniß hingewiesen und der Schleier gelüftet wird, und in den Gesetzesstellen wird, wenn auch ein Durchschimmern der traditionellen Auslegung nicht

[1]) Genes. 4, 6. 17, 3. Exod. 23, 5. Num. 21, 28. u. a. v. St.

[2]) Genes. 4, 23. Sanhedrin 42, b. Moed Katan 28, b.

[3]) Numer. 23, 12. Exod. 17, 16.

[4]) Minder sinnliche Anthropomorphismen mehr als Bilder: Arm als Macht, Auge als Vorsicht, Finger als Zeichen ꝛc., werden aber beibehalten. Exod. 14, 30. 15, 9. Deuter. 32, 41. u. a. v. St.

[5]) Nach Winer de Onkeloso ejusque Paraphrasi chald., p. 36. sq.

[6]) Genes. 47, 29.

[7]) Numer. 23, 24. והוא אסר ולא übersetzt er bejahend: was er sagt, hält er.

[8]) Exod. 22, 19. Deuter 32, 18.

zu verkennen ist, doch consequent auf die Tradition nicht eingegangen. Liegt aber in den biblischen Worten eine Motivirung der halachischen Auslegung, so wird sie natürlich, und scheine es auch wenig einleuchtend, in der Uebersetzung als die eigentliche Bedeutung angeführt; ja die halachischen Auslegungs-Principien werden selbst bei einiger Veranlassung auch auf Stellen hagadischen Inhalts angewendet.[1]) Wenn die Worte der Schrift erhaben und wunderbar lauten, dann tritt bei der Auffassung vollständig das hagadische Element ein[2]), und an manche Namensverzeichnisse schließt sich auch sogar eine ethisch-homiletische Auffassung an. Bildliche Stellen werden dann bald auf die Thora[3]), bald auf das Gebet angewendet.[4]) Wie bildliche und figürliche Reden der Schrift beigemessen, und darum von dem Targumist aufgelöst werden, so nimmt er im Allgemeinen an, daß die Schrift sich eines bildlichen und metaphorischen Ausdrucks bediene, und er giebt darum denselben in seinem natürlichen Inhalte mit einfachen und schlichten Worten wieder.[5]) Er nimmt aber darum, weil die Tradition es so lehrt, doch nicht da eine figürliche Redeweise an, wo im Texte dazu keine Veranlassung liegt.[6]) So sehr er auch im Allgemeinen an den Buchstaben des Textes für sich festhält, so benutzt er doch auch den Contert, um sich Sicherheit über den Inhalt zu verschaffen, und weicht dabei stark von den Worten des Textes ab.[7]) Auf jüngere Mythen nimmt er keine Rücksicht, obgleich er hier und da darauf hinspielt.[8]) Da das Targum für den Vortrag berechnet war, und zwar nur

---

[1]) Exod. 17, 16. כסוד sie auszurotten vom Geschlecht, wie כס immer ausschließend ist in der Halachah.

[2]) Aben Esra praefat. ad comment. in Pentateuch.

[3]) Gen. 12, 51. 26, 27. 49, 24.

[4]) Gen. 48, 22. 24, 63.

[5]) Gen. 3, 15. ꝛc.

[6]) Deuter. 22, 17 ꝛc.

[7]) Numer. 12, 12.

[8]) John. Morin. Exercit. biblic. p. 343. So bei Ortsnamen. Num. 32, 3 ꝛc., die er in der Wiedergabe andeutet.

dazu, um den vorgelesenen Abschnitt oder Vers zu verständigen, konnte es weder den selbstständigen Werth einer Uebersetzung haben, noch durfte es auch so frei und eindringlich erklärend als eine Paraphrase sein. Es scheint ferner, daß es ohne jede declamatorische oder oratorische Betonung vorgetragen wurde, weshalb das, was mit der Modulation der Töne in der Schrift bedeutet wird, durch Partikeln hervorgehoben werden mußte, und Wendungen des Ausdruckes, die nur durch die Betonung oder die Accentuation angedeutet sind, in einer andern Construction vorgetragen wurden.[1]) Der Text, der dem Uebersetzer vorgelegen, scheint an manchen Stellen vom masoretischen abgewichen zu haben[2]), und späterhin hier und da wohl das Targum zur Ausgleichung mit dem Texte verändert worden zu sein. Auch ohnehin scheint das Targum, das sehr verbreitet war, und als Uebersetzung doch keinen selbstständigen Werth hatte, so daß man auf eine genaue Abschrift nicht sehr bedacht war, beim Abschreiben viel gelitten zu haben. Im Allgemeinen bietet jedoch das Targum, da es nur eine wortgetreue Uebersetzung enthält, wenig Ausbeute für das Charakteristische der hagadischen Auslegung, und kann darum, da es keine besondere Eigenthümlichkeit enthält, hier nur in aller Kürze behandelt werden.[3])

§. 110.

Die Uebersetzung des Jonathan zu den Propheten ist weniger wort- und mehr sinngetreu. Es herrscht mehr das Streben vor, den aufgefaßten Sinn und den Eindruck, den der Text hervorgebracht, wiederzugeben, als die Wörter und Laute der Schrift zum Verständniß zu bringen. Vorzüglich ist dies in den letzten Propheten der Fall, in denen sie darum an Stellen sich zur Paraphrase hinzuneigen, und eine hagadische Färbung anzunehmen scheint. Sonst ist sie im Ganzen nach denselben

[1]) Numer. 23, 24.

[2]) So Num. 12, 12.

[3]) cf. die Ansicht über Onkelos, Maimonid. More Nebuchim I. c. 27. et 66.

Principien, wie das Targum auf den Pentateuch gearbeitet. Es scheint auch hier, daß alte vorhandene Ueberſetzungen geſammelt, redigirt und nach beſtimmten leitenden Grundſätzen umargebeitet wurden; daher ergiebt ſich die Anſicht von dem hohen Alter dieſer Ueberſetzung, das von den Alten bis auf Moſes zurückgeführt wird, wie man die Propheten dem Inhalte nach auf Sinai von Gott ſchon gegeben glaubte; daher auch die Scheu und Ehrfurcht, die ſich in Legenden ſo deutlich über die Ueberſetzung ausſpricht. Auch die Verſchiedenheit und Ungleichheit, die man ſowohl in Styl als in Conſtruction und grammatiſcher Form in der Ueberſetzung hier und da bemerkt, können auf Koſten dieſes Verhältniſſes geſetzt werden. Das Eine ſcheint indeſſen ſicher zu ſein, daß die jetzt vorhandenen Ueberſetzungen von Einer Hand redigirt wurden, denn dieſelben Grundſätze laſſen ſich durchweg bemerken, es kehren gewiſſe Ausdrücke und Benennungeu immer wieder[1]); und liegt die Verſchiedenheit und Abweichung, die ſich vorfindet, mehr in dem Inhalt, als in der Methode der Ueberſetzung. Die prophetiſchen Stellen über die Zukunft, die ſich jeder beliebig dachte, boten keinen ſichern Inhalt, und der Ueberſetzer trug unwillkürlich ſeine eigene Ueberzeugung, ſeinen Glauben wie ſein Wiſſen mit hinein, ſo daß die Ueberſetzung in eine Paraphraſe ausartete. Und daſſelbe war der Fall mit den poetiſchen Stellen in den hiſtoriſchen Propheten. Dagegen wurde die proſaiſche Geſchichtserzählung ganz ſtreng wort- und ſinngetreu, ſchon mehr nach den Grundſätzen des Onkelos übertragen. Vorzüglich in den prophetiſchen Büchern wurde, wenn über dunkele Stellen Licht verbreitet werden ſollte, eine Allegorie und eine allegoriſche Auslegung angedeutet.[2]) Iſt die Ueberſetzung aber auch nicht immer ganz wortgetreu, ſo ſchweift ſie darum doch ſelten ganz beliebig aus; nur in den poetiſchen

[1]) אקריב קרבנו = מאללין. מלא את ידיו = מרגלין u. v. a. St. Es iſt für אלהים durchweg gebraucht יי oder מימרא und גבורתא דיי, wenn es ſich auf Gott bezieht, und dabei nicht gerade ישראל oder יי ſteht, und דחלתא oder מעותא, wenn es Götzen bedeutet.

[2]) Huetius de claris interpret. §. 64.

und prophetischen Stellen herrscht, wie gesagt, eine gewisse Licenz.[1]) Noch deutlicher als beim Onkelos zeigt sich hier die Tendenz der Uebersetzung, nämlich: das Vorgelesene aus der Schrift mündlich vorzutragen; in Stellen, die irgend eine Zweideutigkeit zulassen, man könnte das Vorgetragene als die Worte des Dollmetschers betrachten, etwa wenn in der ersten Person gesprochen, oder eine Sentenz angeführt, oder wenn eine Behauptung ausgesprochen wird, die für sich genommen Anstoß erregen konnte, wird das Wörtchen אמר „er hat gesagt ꝛc." eingeschaltet und zugesetzt.[2]) Desgleichen löst der Uebersetzer indirecte Fragen in directe Rede auf, und Andeutungen, die nur durch den Ton und die Accentuation hervorgehoben werden, werden theils durch Partikeln, theils durch directe Zusätze ausgedrückt.[3]) Aber wenn auch streng nach den Principien des Onkelos verfahren wurde, so war doch das abweichend, daß in der Uebersetzung des Jonathan nur auf die Wiedergabe des Inhalts gesehen ward. Dunkle Stellen wurden darum hier häufiger und ausführlicher durch Partikeln[4]), einzelne Wörter und Zusätze erklärt[5]); die dem Uebersetzer unerklärlich gebliebenen dagegen werden doch nicht so häufig wie von Onkelos so sclavisch übersetzt, daß die Schwierigkeit sich auch in der Uebersetzung vorfinde.[6]) Die Tradition wirkte bei der Richtung, den Inhalt wiederzugeben, und weniger Rücksicht auf das Wort zu nehmen, so man von der Wahrheit derselben sich überzeugt hielt, stark ein, und influirte auf die Uebersetzung[7]); und Legenden, die allgemeinen Glauben fanden, drängten sich, da man sie als zur Geschichte gehörig betrachtete, so weit hinein, daß darauf gar oft hingedeutet wird. Im Uebrigen jedoch herrschten dieselben Prin-

[1]) Joh. Own. Theologumenis p. 406.
[2]) Jud. 5, 1. 2. Sam. 22, 7. 24. 23, 2. 3. u. a. v. St.
[3]) Jes. 66, 9.
[4]) Jes. 7, 10. 8, 20. Ezechiel 1, 4, 14.
[5]) Josua 10, 13. 1. Sam. 1, 21 ꝛc. 20, 13, 18 u. a. v. St.
[6]) 1. Sam. 20, 15.
[7]) 1. Sam. 13, 1. 1, 21. 2. Sam. 1, 26. תרתי = מעט

cipien vor: Anthropopathien und Anthropomorphien werden sorgfältig vermieden, desgleichen Ausdrücke, die das Göttliche zu profaniren, oder dem Abgöttischen einen Werth beizulegen scheinen; indessen werden doch die wunderbaren Erscheinungen ausgeschmückt.[1]) Als besondere Eigenthümlichkeit bemerke ich noch, daß der Uebersetzer über die Geistesgaben und über die Empfänglichkeit für das Göttliche seine selbstständige Ansicht hatte; so nennt er die Propheten, die zu Samuels Zeit umherzogen, Gelehrte, und den Geist Gottes einen Geist der Prophetie.[2]) Andeutungen auf die Schrift werden sorgfältig ausgeführt[3]), und die Schrift selbst sehr hoch gehalten; die Beschäftigung damit ist Allem vorzuziehen, und bereitet Glück.[4]) Das citirte[5]) Sepher haiaschar wird nach der herrschenden hagadischen Ansicht mit ihr identificirt.

§. 111.

In den poetischen und prophetischen Stellen, wo sich Gelegenheit und Boden für Sage und Ausschmückung darbietet, nimmt die Uebersetzung einen freiern Aufschwung, und wird zu einer paraphrastischen Umarbeitung des Inhalts. Es werden häufiger Zusätze gemacht, deren Inhalt großentheils der Schrift entlehnt ist[6]), oder die im Sinne und im Geiste anderer Propheten bearbeitet sind.[7]) Vorzüglich nimmt sie eine hagadische Färbung an Stellen an, die theils an Ideen erinnerten, die um diese Zeit im Schwunge waren, als da sind die Beschäftigung mit der Lehre und Weisheit, die Urideen, der Erlöser, oder die ihnen nach der einfachen Worterklärung widersprachen, theils die Sagen der Vergangenheit, oder die Hoffnung auf die Zukunft berührten. Der Uebersetzer denkt

---

[1]) Jes. 6, 4. 2. Reg. 1, 10. 1. Reg. 19, 11. für דומא wohl הוא zu lesen.
[2]) 1. Sam. 10, 10. 19, 25.
[3]) Judic. 5, 8.
[4]) L. c.
[5]) Josua 10, 13. 2. Sam. 1, 2.
[6]) Ezechiel 1, 8 ꝛc.
[7]) Jerem. 32, 18. Ezechiel 1, 8.

sich hierbei den Text in außerordentlicher Kürze, die ergänzt und erläutert werden muß; bald ist ihm das Subject, bald das Object ausgelassen, das er dann in der Uebersetzung hinsetzt.[1]) Er beachtet nicht die Tempora, und nur auf die wesentliche Bedeutung blickend, wird die Unterordnung der Sätze selbst nicht erfaßt, so daß, was Voraussetzung war, als Zweck angenommen wird.[2]) Darstellungen dieser Art nehmen dem Ideengange das poetische Gewand, wie auch die Prosa des Ausdrucks das ihrige dazu beitrug, um die Uebersetzung des poetischen Schwunges zu berauben. Die paraboliſche Darstellung in Dichtungen, Visionen und Parabeln wird desgleichen aufgelöst, und schon in der Verhüllung wird den einzelnen Worten und Begriffen die Auflösung zur Seite gesetzt.[3]) Der Uebersetzer sucht darum den Zweck der Vision anzugeben, und in gelehrter Weise einen Commentar für die Eigenthümlichkeiten der Vision zu liefern[4]); ja, an vielen Stellen wird das gewählte Bild gänzlich aufgelöst, und statt des Gegenstandes der Begriff gesetzt, der angedeutet werden sollte.[5]) Im Allgemeinen werden auch die Worte nicht immer nach einem bestimmten Sinn übersetzt, sondern nach dem, den sie zufällig an der Stelle haben, und ist der Ausdruck entlehnt oder bildlich genommen, so wird der wesentliche Sinn an die Stelle gesetzt.[6]) Traditionelle Sagen, die verbreitet sind, werden angeführt[7]), und die angegebenen Thatsachen in lebendiger Anschauung ausgeschmückt. Anthropopathien werden natürlich weggeschafft, und das Himmlische in höherer, geistiger Art aufgefaßt[8]); so wer-

---

[1]) Jes. 53, 11. 12. Jerem. 10, 7. 11, 88.

[2]) Jes. 53, 9.

[3]) Jes. 5, 1 ꝛc.

[4]) Jes. 6, 2. 40, 7. 8. Jer. 10, 3.

[5]) Jes. 6, 3. שמי מרומא ,מלקחים ,מסלל ,רצפה Jerem. 10, 5. 11, 21, 25. Ezech. 1, 26. מתנין quod videri non potest 17, 24. Prophetie für Regen, Jes. 5, 6.

[6]) Jes. 9, 8. 10. 38, 1. 40, 6. 53, 5. audientes ei.

[7]) Jes. 6, 1. Ezech. 1, 1.

[8]) Jerem. 32, 31. Ezech. 1, 25.

den auch Thaten und Darstellungen der göttlichen Allmacht in einem substituirten Sinne vergeistigt.[1]) Was aus andern Stellen ermittelt werden konnte[2]), oder durch eine hagadische Andeutung erklärlich war, wird gelegentlich angebracht, zu keinem andern Zwecke, als um ein gründlicheres Wissen oder eine genauere Angabe der Thatsachen zu ermitteln. Namentlich geschieht dies, wenn das genauere Auffassen des Textes mit erzielt wird. Die Wiederdarstellung des Sinnes herrscht so weit vor, daß oft gegen die Masorah interpretirt wird.[3]) Nach einigen Stellen könnte man sogar behaupten, daß ein anderer Text als der unsrige zu Grunde gelegen habe.[4]) Auf die grammatische Form wird überhaupt in dieser Uebersetzung des Jonathan keine Rücksicht genommen, und die Wörter oft anders als nach der gewöhnlichen Bedeutung übersetzt.[5]) Rabbinische Grundsätze über Prophetie, Schrift ꝛc. werden, wo es angeht, applicirt, und bei dem Hinblick auf die Zukunft wird die Verheißung eines neu constituirten Reiches erwähnt.[6]) An dem Judenthume wird das pharisäische Element sehr gerühmt, und die Pharisäer werden hervorgehoben.[7]) Das dreimal Kadosch Jes. 6, 3 wird auf eine Weise gedeutet, daß die Polemik gegen die andern Secten, und gegen die dem Christenthume vorangegangenen Ideen der Essäer und Therapeuten von der Gottmenschheit nicht zu verkennen ist. Auch hier haben sich durch Abschriften viele Ungenauigkeiten und Fehler eingeschlichen, und der ursprüngliche Text dieser neu redigirten Version scheint sehr gelitten zu haben. Im Allgemeinen schließt sich diese Version des Jonathan, so sehr sie auch auf die Wiedergabe des Inhalts bedacht scheint, sehr eng an den Text an. Die Zusätze und die modificirte Auffassung, wie wir sie dargestellt haben,

---

[1]) Jerem. 32, 33. Ezech. 1, 1. 3. cf. Raschi.
[2]) Ezech. 1, 1. 23.
[3]) Jes. 66, 24. zwei Worte דראון
[4]) Jes. 9, 4 ꝛc.
[5]) Jes. 66, 18 u. a. v. St.
[6]) Jes. 6, 12. 9, 8. Ezech. 17, 22.
[7]) Jes. 53, 8. Jer. 32, 20.

ſind von keinem beträchtlichen Umfange. Die Verſion iſt zwar mehr ſinngetreu, aber darum doch auch wortgetreu.

§. 112.

Faſt ganz deſſelben Geiſtes beſitzen wir auch eine chaldäiſche Verſion zu den Pſalmen, Proverbien und dem Buche Hiob, aus einer nicht bekannten Zeit und von einem unbekannten Verfaſſer [1]), die ebenfalls unter Einer Redaction angefertigt zu ſein ſcheint. Die Proverbien ſind zwar wörtlich [2]), während Hiob einen bedeutenden hagadiſtiſchen Anſtrich hat, aber auch das liegt wieder nur in dem Gegenſtande der Behandlung. Das Hiſtoriſche bietet immer mehr Stoff zur Erläuterung und Erweiterung des Textes, als abſtracte Sätze, wie ſie in Proverbien vorkommen, die man nur in wortgetreuer Uebertragung auch genau wiedergeben mochte; darum ſind in den Pſalmen in der Regel auch die Ueberſchriften mit Zuſätzen verſehen, während der Pſalm ſelbſt wortgenau überſetzt iſt. Auf Fortſchaffung der Anthropomorphismen wird hier noch mehr Fleiß, als bei den frühern Verſionen verwendet. [3]) Selbſt die minderſinnlichen werden aufgelöſt, was ſchon auf eine größere Conſequenz deutet, die durch Ausübung dieſer Wegſchaffung erworben wurde. Die Gottheit wird nach der wirkenden Kraft [4]) genannt; die Zuſätze ſind nur zum Verſtändniß großentheils gemacht [5]), doch nicht gerade zu dem des Textes, ſondern mehr zu einer Motivirung des Inhalts, zu einer Rechtfertigung deſſelben. So vertheilt der Ueberſetzer das Vermögen Hiobs unter ſeine Kinder planmäßig, um die Zahlen zu rechtfertigen. Das Unverſtandene giebt er ſo, wie die frühern Ueberſetzer wieder, daß die Schwierigkeit ſich auch in der Verſion wieder-

[1]) Nach Hävernik, Einleitung S. 88.

[2]) Die Verſion ſchließt ſich auch dabei der Septuaginta an Stellen wie Provb. 26, 10. 29, 21. ꝛc.

[3]) פני מאת = בהרמנא Pſalm 46, 6. 86, 6. ſtrenger noch iſt der Ueberſetzer im Hiob darin.

[4]) Hiob 2, 21.

[5]) Proverb. 7, 15. 11, 26. 14, 14.

findet; doch ist er nicht so, wie Onkelos, des Hebräischen mächtig, und auch sein Chaldäisch hat nicht die Frische des Ausdrucks.[1] Er löst die Bilder auf[2], erklärt mitunter nach der Tradition, achtet nicht sehr auf die Worte des Textes, und giebt diese auch nicht wieder.[3] In den historischen Stellen bemüht er sich, Facta zu folgern, und giebt diese in kurzen Zusätzen an.[4] Seltener macht er Zusätze nach dem Wortmidrasch[5]; er erklärt zuweilen jedoch danach die bei den Psalmen angewandten Instrumente[6], häufiger indessen nach natürlichen Ansichten seiner Zeit[7]; besonders sind aber bei den historischen Ueberschriften Zusätze nach der Tradition anzutreffen.[8] Die halachischen Principien werden berücksichtigt.[9] Indirecte Fragen werden aufgelöst[10], und hier und da einzelne Partikeln zugefügt.[11] Die Punctation ändert er bisweilen[12], und die Bindewörter giebt er nicht genau wieder.[13] Einzelnen Fällen wird eine bestimmte Unterlage gegeben[14] und manche Stellen der Schrift dialogisirt. So wird Psalm 119 als eine Unterredung zwischen dem Baumeister Jischai und David, desgleichen Psalm 137 als eine zwischen Gott und den Sängern, wo dieses durch einen dichterischen Schwung angedeutet wird, betrachtet und ausgelegt.[15] Am Ende des Psl. 70 fehlen einige Worte des Textes. Es scheint jedoch kein anderer Text, als der un-

[1]) Proverb. 8, 19. 14, 17.

[2]) Psalm 2, 11.

[3]) Proverb. 8, 22. בלא להון־בלילו Hiob 8, 7.

[4]) Proverb. 6, 11.

[5]) Psalm 7, 1. Die Worte erlaubt er sich aber doch zu versetzen.

[6]) Psalm 7, 1. 8, 1. 49, 12.

[7]) Psalm 12, 7 u. a. v. St.

[8]) Psalm 9, 1. 39, 1. 89, 1. 92, 1.

[9]) Psalm 51, 9. Der Gerichtstag Gottes in Hiob ist ihm der Versuchungstag.

[10]) Psalm 50, 13. u. a. v. St. Im Hiob jedoch nicht immer cf. 41, 2.

[11]) Proverb. 22, 12.

[12]) Proverb 20, 14.

[13]) Proverb. 21, 7.

[14]) Psalm 106. אם לשבט Proverb. 24, 4.

[15]) Anders im Talmud Pesachim 119, a.

serige vorgelegen zu haben. Die Stellen, die in den ersten Propheten vorkommen, sind manchmal gleichlautend mit ihren Uebersetzungen, auch da, wo die Texte von einander abweichen[1]), manchmal wieder da die Uebersetzungen verschieden, wo die Texte gleichlauten. Es kommen hier zuweilen Zusätze, bezeichnet mit ר"א vor[2]), die abweichende Stellen bringen, und in der Regel auf den Text genauer eingehen; auch zeigen sich in denselben manche Emendationsversuche. Gewiß hat auch diese Uebersetzung durch die Abschriften gelitten.

§. 113.

Ein Targum zu Daniel, Esdra und Neemias, die großentheils selbst chaldäisch geschrieben sind, oder doch chaldäische Stücke enthalten, giebt es nicht.[3]) Die fünf Megilloth dagegen, die in den Synagogen vorgelesen wurden, wurden vom Volke häufig gelesen, und man suchte sich über ihren Inhalt zu unterrichten; daher die Versionen häufig abgeschrieben und gesucht wurden. Da aber diese Versionen nicht, wie die des Onkelos wort-, sondern mehr sinngetreu waren, so erlaubte sich jeder, der sich vom Inhalte besser unterrichtet dünkte, seine eigenen Zusätze und Veränderungen zu machen. So wurde nun die Version dieser Megilloth so weit erweitert und verändert, daß die Ergebnisse der neuen Umarbeitung, sei es eines Einzelnen oder einer Redaction, die wir jetzt besitzen, nicht mehr eine Uebersetzung, sondern eine Paraphrase zu nennen ist, die wir daher auch bei den Paraphrasen behandeln werden. Zum Buche Esther scheint die Verschiedenheit der Abschriften sogar so weit gediehen zu sein, daß aus ihr ein doppeltes Targum sich ergiebt. Zum Buche der Chronik giebt es ein Targum[4]),

[1]) Psl. 18, 42. cf. 42, 49. II. Sam.

[2]) Psl. 18, 49. cf. 22, 49. II. Sam.

[3]) Der Verf. des „Juchasin", der ein vollständiges Targum zu den Hagiographen gesehen, fand in ihm diese Bücher nicht übersetzt. p. 54, a.

[4]) Cod. Erford. ed M. F. Beck 1680. 1683. 4o. Cod. Cantabr. ed. Dav. Wilkins 1715. 4o. ein besonderer Abdruck 207 Seiten enthaltend, nach Zunz S. 65.

findet; doch ist er nicht so, wie Onkelos, des Hebräischen mächtig, und auch sein Chaldäisch hat nicht die Frische des Ausdrucks.[1]) Er löst die Bilder auf[2]), erklärt mitunter nach der Tradition, achtet nicht sehr auf die Worte des Textes, und giebt diese auch nicht wieder.[3]) In den historischen Stellen bemüht er sich, Facta zu folgern, und giebt diese in kurzen Zusätzen an.[4]) Seltener macht er Zusätze nach dem Wortmidrasch[5]); er erklärt zuweilen jedoch danach die bei den Psalmen angewandten Instrumente[6]), häufiger indessen nach natürlichen Ansichten seiner Zeit[7]); besonders sind aber bei den historischen Ueberschriften Zusätze nach der Tradition anzutreffen.[8]) Die halachischen Principien werden berücksichtigt.[9]) Indirecte Fragen werden aufgelöst[10]), und hier und da einzelne Partikeln zugefügt.[11]) Die Punctation ändert er bisweilen[12]), und die Bindewörter giebt er nicht genau wieder.[13]) Einzelnen Fällen wird eine bestimmte Unterlage gegeben[14]) und manche Stellen der Schrift dialogisirt. So wird Psalm 119 als eine Unterredung zwischen dem Baumeister Jischai und David, desgleichen Psalm 137 als eine zwischen Gott und den Sängern, wo dieses durch einen dichterischen Schwung angedeutet wird, betrachtet und ausgelegt.[15]) Am Ende des Psl. 70 fehlen einige Worte des Textes. Es scheint jedoch kein anderer Text, als der un-

[1]) Proverb. 8, 19. 14, 17.

[2]) Psalm 2, 11.

[3]) Proverb. 8, 22. בלא להון־בלילו Hiob 8, 7.

[4]) Proverb. 6, 11.

[5]) Psalm 7, 1. Die Worte erlaubt er sich aber doch zu versetzen.

[6]) Psalm 7, 1. 8, 1. 49, 12.

[7]) Psalm 12, 7 u. a. v. St.

[8]) Psalm 9, 1. 39, 1. 89, 1. 92, 1.

[9]) Psalm 51, 9. Der Gerichtstag Gottes in Hiob ist ihm der Versuchungstag.

[10]) Psalm 50, 13. u. a. v. St. Im Hiob jedoch nicht immer cf. 41, 2.

[11]) Proverb. 22, 12.

[12]) Proverb 20, 14.

[13]) Proverb. 21, 7.

[14]) Psalm 106. אם לשבט Proverb. 24, 4.

[15]) Anders im Talmud Pesachim 119, a.

serige vorgelegen zu haben. Die Stellen, die in den ersten Propheten vorkommen, sind manchmal gleichlautend mit ihren Uebersetzungen, auch da, wo die Texte von einander abweichen [1]), manchmal wieder da die Uebersetzungen verschieden, wo die Texte gleichlauten. Es kommen hier zuweilen Zusätze, bezeichnet mit ר"ת vor [2]), die abweichende Stellen bringen, und in der Regel auf den Text genauer eingehen; auch zeigen sich in denselben manche Emendationsversuche. Gewiß hat auch diese Uebersetzung durch die Abschriften gelitten.

§. 113.

Ein Targum zu Daniel, Esdra und Neemias, die großentheils selbst chaldäisch geschrieben sind, oder doch chaldäische Stücke enthalten, giebt es nicht. [3]) Die fünf Megilloth dagegen, die in den Synagogen vorgelesen wurden, wurden vom Volke häufig gelesen, und man suchte sich über ihren Inhalt zu unterrichten; daher die Versionen häufig abgeschrieben und gesucht wurden. Da aber diese Versionen nicht, wie die des Onkelos wort-, sondern mehr sinngetreu waren, so erlaubte sich jeder, der sich vom Inhalte besser unterrichtet dünkte, seine eigenen Zusätze und Veränderungen zu machen. So wurde nun die Version dieser Megilloth so weit erweitert und verändert, daß die Ergebnisse der neuen Umarbeitung, sei es eines Einzelnen oder einer Redaction, die wir jetzt besitzen, nicht mehr eine Uebersetzung, sondern eine Paraphrase zu nennen ist, die wir daher auch bei den Paraphrasen behandeln werden. Zum Buche Esther scheint die Verschiedenheit der Abschriften sogar so weit gediehen zu sein, daß aus ihr ein doppeltes Targum sich ergiebt. Zum Buche der Chronik giebt es ein Targum [4]),

[1]) Psl. 18, 42. cf. 42, 49. II. Sam.

[2]) Psl. 18, 49. cf. 22, 49. II. Sam.

[3]) Der Verf. des „Juchasin", der ein vollständiges Targum zu den Hagiographen gesehen, fand in ihm diese Bücher nicht übersetzt. p. 54, a.

[4]) Cod. Erford. ed M. F. Beck 1680. 1683. 4o. Cod. Cantabr. ed. Dav. Wilkins 1715. 4o. ein besonderer Abdruck 207 Seiten enthaltend, nach Zunz S. 65.

zu verkennen ist, doch consequent auf die Tradition nicht eingegangen. Liegt aber in den biblischen Worten eine Motivirung der halachischen Auslegung, so wird sie natürlich, und scheine es auch wenig einleuchtend, in der Uebersetzung als die eigentliche Bedeutung angeführt; ja die halachischen Auslegungs-Principien werden selbst bei einiger Veranlassung auch auf Stellen hagadischen Inhalts angewendet.[1]) Wenn die Worte der Schrift erhaben und wunderbar lauten, dann tritt bei der Auffassung vollständig das hagadische Element ein[2]), und an manche Namensverzeichnisse schließt sich auch sogar eine ethisch-homiletische Auffassung an. Bildliche Stellen werden dann bald auf die Thora[3]), bald auf das Gebet angewendet.[4]) Wie bildliche und figürliche Reden der Schrift beigemessen, und darum von dem Targumist aufgelöst werden, so nimmt er im Allgemeinen an, daß die Schrift sich eines bildlichen und metaphorischen Ausdrucks bediene, und er giebt darum denselben in seinem natürlichen Inhalte mit einfachen und schlichten Worten wieder.[5]) Er nimmt aber darum, weil die Tradition es so lehrt, doch nicht da eine figürliche Redeweise an, wo im Texte dazu keine Veranlassung liegt.[6]) So sehr er auch im Allgemeinen an den Buchstaben des Textes für sich festhält, so benutzt er doch auch den Context, um sich Sicherheit über den Inhalt zu verschaffen, und weicht dabei stark von den Worten des Textes ab.[7]) Auf jüngere Mythen nimmt er keine Rücksicht, obgleich er hier und da darauf hinspielt.[8]) Da das Targum für den Vortrag berechnet war, und zwar nur

---

[1]) Exod. 17, 16. מדור sie auszurotten vom Geschlecht, wie מן immer ausschließend ist in der Halachah.

[2]) Aben Esra praefat. ad comment. in Pentateuch.

[3]) Gen. 12, 51. 26, 27. 49, 24.

[4]) Gen. 48, 22. 24, 63.

[5]) Gen. 3, 15. ꝛc.

[6]) Deuter. 22, 17 ꝛc.

[7]) Numer. 12, 12.

[8]) John. Morin. Exercit. biblic. p. 343. So bei Ortsnamen. Num. 32, 3 ꝛc., die er in der Wiedergabe andeutet.

dazu, um den vorgelesenen Abschnitt oder Vers zu verständigen, konnte es weder den selbstständigen Werth einer Uebersetzung haben, noch durfte es auch so frei und eindringlich erklärend als eine Paraphrase sein. Es scheint ferner, daß es ohne jede declamatorische oder oratorische Betonung vorgetragen wurde, weshalb das, was mit der Modulation der Töne in der Schrift bedeutet wird, durch Partikeln hervorgehoben werden mußte, und Wendungen des Ausdruckes, die nur durch die Betonung oder die Accentuation angedeutet sind, in einer andern Construction vorgetragen wurden.[1]) Der Text, der dem Uebersetzer vorgelegen, scheint an manchen Stellen vom masoretischen abgewichen zu haben[2]), und späterhin hier und da wohl das Targum zur Ausgleichung mit dem Texte verändert worden zu sein. Auch ohnehin scheint das Targum, das sehr verbreitet war, und als Uebersetzung doch keinen selbstständigen Werth hatte, so daß man auf eine genaue Abschrift nicht sehr bedacht war, beim Abschreiben viel gelitten zu haben. Im Allgemeinen bietet jedoch das Targum, da es nur eine wortgetreue Uebersetzung enthält, wenig Ausbeute für das Charakteristische der hagadischen Auslegung, und kann darum, da es keine besondere Eigenthümlichkeit enthält, hier nur in aller Kürze behandelt werden.[3])

§. 110.

Die Uebersetzung des Jonathan zu den Propheten ist weniger wort- und mehr sinngetreu. Es herrscht mehr das Streben vor, den aufgefaßten Sinn und den Eindruck, den der Text hervorgebracht, wiederzugeben, als die Wörter und Laute der Schrift zum Verständniß zu bringen. Vorzüglich ist dies in den letzten Propheten der Fall, in denen sie darum an Stellen sich zur Paraphrase hinzuneigen, und eine hagadische Färbung anzunehmen scheint. Sonst ist sie im Ganzen nach denselben

[1]) Numer. 23, 24.

[2]) So Num. 12, 12.

[3]) cf. die Ansicht über Onkelos, Maimonid. More Nebuchim I. c. 27. et 66.

Principien, wie das Targum auf den Pentateuch gearbeitet. Es scheint auch hier, daß alte vorhandene Uebersetzungen gesammelt, redigirt und nach bestimmten leitenden Grundsätzen umargebeitet wurden; daher ergiebt sich die Ansicht von dem hohen Alter dieser Uebersetzung, das von den Alten bis auf Moses zurückgeführt wird, wie man die Propheten dem Inhalte nach auf Sinai von Gott schon gegeben glaubte; daher auch die Scheu und Ehrfurcht, die sich in Legenden so deutlich über die Uebersetzung ausspricht. Auch die Verschiedenheit und Ungleichheit, die man sowohl in Styl als in Construction und grammatischer Form in der Uebersetzung hier und da bemerkt, können auf Kosten dieses Verhältnisses gesetzt werden. Das Eine scheint indessen sicher zu sein, daß die jetzt vorhandenen Uebersetzungen von Einer Hand redigirt wurden, denn dieselben Grundsätze lassen sich durchweg bemerken, es kehren gewisse Ausdrücke und Benennungeu immer wieder[1]); und liegt die Verschiedenheit und Abweichung, die sich vorfindet, mehr in dem Inhalt, als in der Methode der Uebersetzung. Die prophetischen Stellen über die Zukunft, die sich jeder beliebig dachte, boten keinen sichern Inhalt, und der Uebersetzer trug unwillkürlich seine eigene Ueberzeugung, seinen Glauben wie sein Wissen mit hinein, so daß die Uebersetzung in eine Paraphrase ausartete. Und dasselbe war der Fall mit den poetischen Stellen in den historischen Propheten. Dagegen wurde die prosaische Geschichtserzählung ganz streng wort- und sinngetreu, schon mehr nach den Grundsätzen des Onkelos übertragen. Vorzüglich in den prophetischen Büchern wurde, wenn über dunkele Stellen Licht verbreitet werden sollte, eine Allegorie und eine allegorische Auslegung angedeutet.[2]) Ist die Uebersetzung aber auch nicht immer ganz wortgetreu, so schweift sie darum doch selten ganz beliebig aus; nur in den poetischen

[1]) אקריב קרבנו = מאללין. מלא את ידיו = מרגלין u. v. a. St. Es ist für אלהים durchweg gebraucht יי oder מימרא und דיי גבורתא, wenn es sich auf Gott bezieht, und dabei nicht gerade ישראל oder יי steht, und דחלתא oder טעותא, wenn es Götzen bedeutet.

[2]) Huetius de claris interpret. §. 64.

und prophetischen Stellen herrscht, wie gesagt, eine gewisse Licenz.[1]) Noch deutlicher als beim Onkelos zeigt sich hier die Tendenz der Uebersetzung, nämlich: das Vorgelesene aus der Schrift mündlich vorzutragen; in Stellen, die irgend eine Zweideutigkeit zulassen, man könnte das Vorgetragene als die Worte des Dollmetschers betrachten, etwa wenn in der ersten Person gesprochen, oder eine Sentenz angeführt, oder wenn eine Behauptung ausgesprochen wird, die für sich genommen Anstoß erregen konnte, wird das Wörtchen אמר „er hat gesagt ꝛc." eingeschaltet und zugesetzt.[2]) Desgleichen löst der Uebersetzer indirecte Fragen in directe Rede auf, und Andeutungen, die nur durch den Ton und die Accentuation hervorgehoben werden, werden theils durch Partikeln, theils durch directe Zusätze ausgedrückt.[3]) Aber wenn auch streng nach den Principien des Onkelos verfahren wurde, so war doch das abweichend, daß in der Uebersetzung des Jonathan nur auf die Wiedergabe des Inhalts gesehen ward. Dunkle Stellen wurden darum hier häufiger und ausführlicher durch Partikeln[4]), einzelne Wörter und Zusätze erklärt[5]); die dem Uebersetzer unerklärlich gebliebenen dagegen werden doch nicht so häufig wie von Onkelos so sclavisch übersetzt, daß die Schwierigkeit sich auch in der Uebersetzung vorfinde.[6]) Die Tradition wirkte bei der Richtung, den Inhalt wiederzugeben, und weniger Rücksicht auf das Wort zu nehmen, so man von der Wahrheit derselben sich überzeugt hielt, stark ein, und influirte auf die Uebersetzung[7]); und Legenden, die allgemeinen Glauben fanden, drängten sich, da man sie als zur Geschichte gehörig betrachtete, so weit hinein, daß darauf gar oft hingedeutet wird. Im Uebrigen jedoch herrschten dieselben Prin-

[1]) Joh. Own. Theologumenis p. 406.
[2]) Jud. 5, 1. 2. Sam. 22, 7. 24. 23, 2. 3. u. a. v. St.
[3]) Jes. 66, 9.
[4]) Jes. 7, 10. 8, 20. Ezechiel 1, 4, 14.
[5]) Josua 10, 13. 1. Sam. 1, 21 ꝛc. 20, 13, 18 u. a v. St.
[6]) 1. Sam. 20, 15.
[7]) 1. Sam. 13, 1. 1, 21. 2. Sam. 1, 26. תורתי = מימי ;

cipien vor: Anthropopathien und Anthropomorphien werden sorgfältig vermieden, desgleichen Ausdrücke, die das Göttliche zu profaniren, oder dem Abgöttischen einen Werth beizulegen scheinen; indessen werden doch die wunderbaren Erscheinungen ausgeschmückt.[1]) Als besondere Eigenthümlichkeit bemerke ich noch, daß der Uebersetzer über die Geistesgaben und über die Empfänglichkeit für das Göttliche seine selbstständige Ansicht hatte; so nennt er die Propheten, die zu Samuels Zeit umherzogen, Gelehrte, und den Geist Gottes einen Geist der Prophetie.[2]) Andeutungen auf die Schrift werden sorgfältig ausgeführt[3]), und die Schrift selbst sehr hoch gehalten; die Beschäftigung damit ist Allem vorzuziehen, und bereitet Glück.[4]) Das citirte[5]) Sepher hajaschar wird nach der herrschenden hagadischen Ansicht mit ihr identificirt.

§. 111.

In den poetischen und prophetischen Stellen, wo sich Gelegenheit und Boden für Sage und Ausschmückung darbietet, nimmt die Uebersetzung einen freiern Aufschwung, und wird zu einer paraphrastischen Umarbeitung des Inhalts. Es werden häufiger Zusätze gemacht, deren Inhalt großentheils der Schrift entlehnt ist[6]), oder die im Sinne und im Geiste anderer Propheten bearbeitet sind.[7]) Vorzüglich nimmt sie eine hagadische Färbung an Stellen an, die theils an Ideen erinnerten, die um diese Zeit im Schwunge waren, als da sind die Beschäftigung mit der Lehre und Weisheit, die Uridee, der Erlöser, oder die ihnen nach der einfachen Worterklärung widersprachen, theils die Sagen der Vergangenheit, oder die Hoffnung auf die Zukunft berührten. Der Uebersetzer denkt

---

[1]) Jes. 6, 4. 2. Reg. 1, 10. 1. Reg. 19, 11. für אלהים wohl אלהי zu lesen.
[2]) 1. Sam. 10, 10. 19, 25.
[3]) Judic. 5, 8.
[4]) L. c.
[5]) Josua 10, 13. 2. Sam. 1, 2.
[6]) Ezechiel 1, 8 ꝛc.
[7]) Jerem. 32, 18. Ezechiel 1, 8.

sich hierbei den Text in außerordentlicher Kürze, die ergänzt und erläutert werden muß; bald ist ihm das Subject, bald das Object ausgelassen, das er dann in der Uebersetzung hinsetzt.[1]) Er beachtet nicht die Tempora, und nur auf die wesentliche Bedeutung blickend, wird die Unterordnung der Sätze selbst nicht erfaßt, so daß, was Voraussetzung war, als Zweck angenommen wird.[2]) Darstellungen dieser Art nehmen dem Ideengange das poetische Gewand, wie auch die Prosa des Ausdrucks das ihrige dazu beitrug, um die Uebersetzung des poetischen Schwunges zu berauben. Die paraboliſche Darstellung in Dichtungen, Visionen und Parabeln wird desgleichen aufgelöst, und schon in der Verhüllung wird den einzelnen Worten und Begriffen die Auflösung zur Seite gesetzt.[3]) Der Uebersetzer sucht darum den Zweck der Vision anzugeben, und in gelehrter Weise einen Commentar für die Eigenthümlichkeiten der Vision zu liefern[4]); ja, an vielen Stellen wird das gewählte Bild gänzlich aufgelöst, und statt des Gegenstandes der Begriff gesetzt, der angedeutet werden sollte.[5]) Im Allgemeinen werden auch die Worte nicht immer nach einem bestimmten Sinn übersetzt, sondern nach dem, den sie zufällig an der Stelle haben, und ist der Ausdruck entlehnt oder bildlich genommen, so wird der wesentliche Sinn an die Stelle gesetzt.[6]) Traditionelle Sagen, die verbreitet sind, werden angeführt[7]), und die angegebenen Thatsachen in lebendiger Anschauung ausgeschmückt. Anthropopathien werden natürlich weggeschafft, und das Himmlische in höherer, geistiger Art aufgefaßt[8]); so wer-

---

[1]) Jes. 53, 11. 12. Jerem. 10, 7. 11, 88.

[2]) Jes. 53, 9.

[3]) Jes. 5, 1 ꝛc.

[4]) Jes. 6, 2. 40, 7. 8. Jer. 10, 3.

[5]) Jes. 6, 3. שמי מרומא ,מלקחים ,מסלל, רצפה Jerem. 10, 5. 11, 1, 25. Ezech. 1, 26. מתנין quod videri non potest 17, 24. Prophetie für Regen, Jes. 5, 6.

[6]) Jes. 9, 8. 10. 38, 1. 40, 6. 53, 5. audientes ei.

[7]) Jes. 6, 1. Ezech. 1, 1.

[8]) Jerem. 32, 31. Ezech. 1, 25.

den auch Thaten und Darstellungen der göttlichen Allmacht in einem substituirten Sinne vergeistigt.[1]) Was aus andern Stellen ermittelt werden konnte[2]), oder durch eine hagadische Andeutung erklärlich war, wird gelegentlich angebracht, zu keinem andern Zwecke, als um ein gründlicheres Wissen oder eine genauere Angabe der Thatsachen zu ermitteln. Namentlich geschieht dies, wenn das genauere Auffassen des Textes mit erzielt wird. Die Wiederdarstellung des Sinnes herrscht so weit vor, daß oft gegen die Massorah interpretirt wird.[3]) Nach einigen Stellen könnte man sogar behaupten, daß ein anderer Text als der unsrige zu Grunde gelegen habe.[4]) Auf die grammatische Form wird überhaupt in dieser Uebersetzung des Jonathan keine Rücksicht genommen, und die Wörter oft anders als nach der gewöhnlichen Bedeutung übersetzt.[5]) Rabbinische Grundsätze über Prophetie, Schrift ꝛc. werden, wo es angeht, applicirt, und bei dem Hinblick auf die Zukunft wird die Verheißung eines neu constituirten Reiches erwähnt.[6]) An dem Judenthume wird das pharisäische Element sehr gerühmt, und die Pharisäer werden hervorgehoben.[7]) Das dreimal Kadosch Jes. 6, 3 wird auf eine Weise gedeutet, daß die Polemik gegen die andern Secten, und gegen die dem Christenthume vorangegangenen Ideen der Essäer und Therapeuten von der Gottmenschheit nicht zu verkennen ist. Auch hier haben sich durch Abschriften viele Ungenauigkeiten und Fehler eingeschlichen, und der ursprüngliche Text dieser neu redigirten Version scheint sehr gelitten zu haben. Im Allgemeinen schließt sich diese Version des Jonathan, so sehr sie auch auf die Wiedergabe des Inhalts bedacht scheint, sehr eng an den Text an. Die Zusätze und die modificirte Auffassung, wie wir sie dargestellt haben,

---

[1]) Jerem. 32, 33. Ezech. 1, 1. 3. cf. Raschi.
[2]) Ezech. 1, 1. 23.
[3]) Jes. 66, 24. zwei Worte דראן
[4]) Jes. 9, 4 ꝛc.
[5]) Jes. 66, 18 u. a. v. St.
[6]) Jes. 6, 12. 9, 8. Ezech. 17, 22.
[7]) Jes. 53, 8. Jer. 32, 20.

sind von keinem beträchtlichen Umfange. Die Version ist zwar mehr sinngetreu, aber darum doch auch wortgetreu.

§. 112.

Fast ganz desselben Geistes besitzen wir auch eine chaldäische Version zu den Psalmen, Proverbien und dem Buche Hiob, aus einer nicht bekannten Zeit und von einem unbekannten Verfasser [1]), die ebenfalls unter Einer Redaction angefertigt zu sein scheint. Die Proverbien sind zwar wörtlich [2]), während Hiob einen bedeutenden hagadistischen Anstrich hat, aber auch das liegt wieder nur in dem Gegenstande der Behandlung. Das Historische bietet immer mehr Stoff zur Erläuterung und Erweiterung des Textes, als abstracte Sätze, wie sie in Proverbien vorkommen, die man nur in wortgetreuer Uebertragung auch genau wiedergeben mochte; darum sind in den Psalmen in der Regel auch die Ueberschriften mit Zusätzen versehen, während der Psalm selbst wortgenau übersetzt ist. Auf Fortschaffung der Anthropomorphismen wird hier noch mehr Fleiß, als bei den frühern Versionen verwendet. [3]) Selbst die minder sinnlichen werden aufgelöst, was schon auf eine größere Konsequenz deutet, die durch Ausübung dieser Wegschaffung erworben wurde. Die Gottheit wird nach der wirkenden Kraft [4]) genannt; die Zusätze sind nur zum Verständniß großentheils gemacht [5]), doch nicht gerade zu dem des Textes, sondern mehr zu einer Motivirung des Inhalts, zu einer Rechtfertigung desselben. So vertheilt der Uebersetzer das Vermögen Hiobs unter seine Kinder planmäßig, um die Zahlen zu rechtfertigen. Das Unverstandene giebt er so, wie die frühern Uebersetzer lieber, daß die Schwierigkeit sich auch in der Version wieder-

[1]) Nach Hävernik, Einleitung S. 88.

[2]) Die Version schließt sich auch dabei der Septuaginta an Stellen . Provb. 26, 10. 29, 21. ꝛc.

[3]) פני מאת = בהרמנא Psalm 46, 6. 86, 6. strenger noch ist der Uebersetzer im Hiob darin.

[4]) Hiob 2, 21.

[5]) Proverb. 7, 15. 11, 26. 14, 14.

findet; doch ist er nicht so, wie Onkelos, des Hebräischen mächtig, und auch sein Chaldäisch hat nicht die Frische des Ausdrucks.[1]) Er löst die Bilder auf[2]), erklärt mitunter nach der Tradition, achtet nicht sehr auf die Worte des Textes, und giebt diese auch nicht wieder.[3]) In den historischen Stellen bemüht er sich, Facta zu folgern, und giebt diese in kurzen Zusätzen an.[4]) Seltener macht er Zusätze nach dem Wortmidrasch[5]); er erklärt zuweilen jedoch danach die bei den Psalmen angewandten Instrumente[6]), häufiger indessen nach natürlichen Ansichten seiner Zeit[7]); besonders sind aber bei den historischen Ueberschriften Zusätze nach der Tradition anzutreffen.[8]) Die halachischen Principien werden berücksichtigt.[9]) Indirecte Fragen werden aufgelöst[10]), und hier und da einzelne Partikeln zugefügt.[11]) Die Punctation ändert er bisweilen[12]), und die Bindewörter giebt er nicht genau wieder.[13]) Einzelnen Fällen wird eine bestimmte Unterlage gegeben[14]) und manche Stellen der Schrift dialogisirt. So wird Psalm 119 als eine Unterredung zwischen dem Baumeister Jischai und David, desgleichen Psalm 137 als eine zwischen Gott und den Sängern, wo dieses durch einen dichterischen Schwung angedeutet wird, betrachtet und ausgelegt.[15]) Am Ende des Psl. 70 fehlen einige Worte des Textes. Es scheint jedoch kein anderer Text, als der un-

[1]) Proverb. 8, 19. 14, 17.

[2]) Psalm 2, 11.

[3]) Proverb. 8, 22. בלא להן־בלילו Hiob 8, 7.

[4]) Proverb. 6, 11.

[5]) Psalm 7, 1. Die Worte erlaubt er sich aber doch zu versetzen.

[6]) Psalm 7, 1. 8, 1. 49, 12.

[7]) Psalm 12, 7 u. a. v. St.

[8]) Psalm 9, 1. 39, 1. 89, 1. 92, 1.

[9]) Psalm 51, 9. Der Gerichtstag Gottes in Hiob ist ihm der Versuchungstag.

[10]) Psalm 50, 13. u. a. v. St. Im Hiob jedoch nicht immer cf. 41, 2.

[11]) Proverb. 22, 12.

[12]) Proverb. 20, 14.

[13]) Proverb. 21, 7.

[14]) Psalm 106. אם לשבט Proverb. 24, 4.

[15]) Anders im Talmud Pesachim 119, a.

serige vorgelegen zu haben. Die Stellen, die in den ersten Propheten vorkommen, sind manchmal gleichlautend mit ihren Uebersetzungen, auch da, wo die Texte von einander abweichen [1]), manchmal wieder da die Uebersetzungen verschieden, wo die Texte gleichlauten. Es kommen hier zuweilen Zusätze, bezeichnet mit ר"א vor [2]), die abweichende Stellen bringen, und in der Regel auf den Text genauer eingehen; auch zeigen sich in denselben manche Emendationsversuche. Gewiß hat auch diese Uebersetzung durch die Abschriften gelitten.

§. 113.

Ein Targum zu Daniel, Esdra und Neemias, die großentheils selbst chaldäisch geschrieben sind, oder doch chaldäische Stücke enthalten, giebt es nicht. [3]) Die fünf Megilloth dagegen, die in den Synagogen vorgelesen wurden, wurden vom Volke häufig gelesen, und man suchte sich über ihren Inhalt zu unterrichten; daher die Versionen häufig abgeschrieben und gesucht wurden. Da aber diese Versionen nicht, wie die des Onkelos wort-, sondern mehr sinngetreu waren, so erlaubte sich jeder, der sich vom Inhalte besser unterrichtet dünkte, seine eigenen Zusätze und Veränderungen zu machen. So wurde nun die Version dieser Megilloth so weit erweitert und verändert, daß die Ergebnisse der neuen Umarbeitung, sei es eines Einzelnen oder einer Redaction, die wir jetzt besitzen, nicht mehr eine Uebersetzung, sondern eine Paraphrase zu nennen ist, die wir daher auch bei den Paraphrasen behandeln werden. Zum Buche Esther scheint die Verschiedenheit der Abschriften sogar so weit gediehen zu sein, daß aus ihr ein doppeltes Targum sich ergiebt. Zum Buche der Chronik giebt es ein Targum [4]),

[1]) Psl. 18, 42. cf. 42, 49. II. Sam.

[2]) Psl. 18, 49. cf. 22, 49. II. Sam.

[3]) Der Verf. des „Juchasin", der ein vollständiges Targum zu den Hagiographen gesehen, fand in ihm diese Bücher nicht übersetzt. p. 54, a.

[4]) Cod. Erford. ed M. F. Beck 1680. 1683. 4o. Cod. Cantabr. ed. Dav. Wilkins 1715. 4o. ein besonderer Abdruck 207 Seiten enthaltend, nach Zunz S. 65.

das mir jedoch nicht zugänglich war, und über das ich mir kein Urtheil bilden konnte.

§. 114.

Varianten und Zusätze gemacht zu verschiedenen Zeiten, gab es zu allen diesen Versionen, mit Ausnahme zu der des Onkelos, die ihrer Wörtlichkeit willen sie nicht zuließ, und sie scheinen erst in jüngerer Zeit in den Manuscripten, die sie enthielten, verloren gegangen zu sein; nur die von früherer Zeit vermerkten Varianten erhielten sich, und sind zuweilen auch, wie in dem sogenannten Jeruschalmi zum Jonathan über den Pentateuch [1]), anbemerkt worden. Sie enthielten an Stellen starke Zusätze, und wurden im Verlauf der Zeit vielfach aus Ungenauigkeit der Abschreiber verändert. So sind Zusätze zum Targum Zacharias [2]) und zum Habacuc [3]) uns aufbewahrt; Stellen werden aus einem Targum zum Jesajas angeführt [4]), und Fragmente zu den ersten Propheten [5]), die von unserm Targumim abweichen. Es wird eines Jerusalemschen Targums fast zu allen Büchern der h. Schrift gedacht [6]), und es scheint, daß die abweichenden Manuscripte, die solche Varianten und Zusätze enthielten, weil von Palästina ausgehend, so benannt worden sind. Ein selbstständiges Targum unter diesem Namen anzunehmen [7]), ist kein Grund vorhanden, dazu sind der Varianten und Zusätze zu wenige. Sie haben auch durchaus keine charakteristische exgetische Eigenthümlichkeit.

§. 115.

In demselben Sinne und Geiste wie die chaldäischen Versionen ist die von einem unbekannten Verfasser und Al-

---

[1]) Vergl. weiter unten §. 134.
[2]) Bruns Repert. Th. 15 p. 174.
[3]) Raschi Taanith p. 23, a. cf. De Rossi Cod. 265 et 405.
[4]) Raschi Taanith p. 26, b. Abudraham ed. Amst. p. 84, a.
[5]) David Kimchi Jud. 11, 1. I. Reg. 22, 21 ꝛc.
[6]) Zunz, im a. B. p. 79. auch zu den Hagiographen. p. 80.
[7]) Wie Zunz es durchführt. l. c.

ter[1]) vorhandene samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs.[2]) Sie folgte dem hebräischen Texte mit Genauigkeit und Worttreue, und ist bei der nahen Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Samaritanischen mehr eine Umsetzung hebräischer Laute und Formen in samaritanische, die die Schrift in Inhalt und Form wiedergaben; sie ist aber, eben der Verwandtschaft der Idiome wegen, nicht so knechtisch und unverständlich, wie die Version des Aquila. Sie weicht jedoch in manchen Stellen von dem ursprünglichen Text ab[3]), und scheint sich zuweilen dem Texte gegenüber den griechischen, syrischen und chaldäischen Versionen angeschlossen zu haben.[4]) So folgt sie auch dem Princip des Onkelos, doch nicht in solcher Ausdehnung bei Wegschaffung der Anthropopathieen. Bei Uebersetzung des Namens Jehova und Elohim herrscht eine große Willkür vor. Auch wird nicht selten der Name Gottes mit dem Worte „Engel" vertauscht.[6]) In schwierigen Stellen giebt der Verfasser zuweilen wohl auch den Sinn in freierer Art wieder[7]), oder erklärt ihn durch Wörter, die er substituirt für die biblischen[8]), oder was sehr selten geschieht, durch Partikeln und Wörter, die er hinzufügt. Zusätze nach der Tradition oder nach andern biblischen Stellen fügt er nirgends bei, und ist darin ähnlich dem Onkelos, nicht dem mehr paraphrasirenden Jonathan; indessen wird trotz der Strenge einer genauen Uebersetzung doch zuweilen eine Erklärung nach der Tradition

---

[1]) Am Wahrscheinlichsten vor der Zeit der Stiftung der samaritanischen Secte. cf. Joseph. Arch. XI, 7. §. 2, c. 8. §. 2—6. S. Hengstenberg, Authenticität d. Pent. I. 39.

[2]) Winer de versionis Pentat. Samar. indole. Lipsiae 1817. p. 15. Eine samaritanische Angabe, die aber nicht zuverlässig erscheint, über den Verfasser, vergl. in Tzschirners Archiv I. Bd. 3. Stück bei de Sacy.

[3]) Besonders aus gewissen religiösen Rücksichten, so wird für Gerisim Ebal gesetzt. Deuter. 27, 4.

[4]) Gen. 49, 23. Exod. 1, 10. Num. 23, 19. 24. Lev. 26, 13, 16.

[5]) Gen. 17, 22. 5, 24. 23, 4. 5. Exod. 3, 6.

[6]) Gen. 9, 6. 17, 22.

[7]) Levit. 26, 9. 39, 40. Num. 21, 21.

[8]) Exod. 2, 13. 3, 5. הלם = עמן Levit. 27, 36. Deut. 32, 36.

und nach anderweiteigen Stellen angebracht.[1]) Die masoretische Punctation wird hier wenig beobachtet, namentlich nicht, wenn durch eine abweichende ein besserer Sinn gewonnen wird.[2]) In solchen Fällen werden sogar leichte Veränderungen an dem Texte selbst, an den Buchstaben vorgenommen.[3]) Und es wird eben so wenig Rücksicht auf die grammatischen Formen, als auf die critisch-masoretische Interpunctation genommen. Doch scheint der Text mit Ausnahme weniger Modificationen dem unsrigen gleich gewesen zu sein.[4]) Im Ganzen jedoch scheint die samaritanische Uebersetzung unabhängig gearbeitet worden zu sein. Die Uebereinstimmung mit der Onkelos'schen Uebersetzung liegt mehr in dem Plane der Arbeit und in der Verwandtschaft der Sprachen, und ist vielleicht auch durch Interpolationen nach derselben erwirkt worden.[5]) Ueberhaupt hat auch der handschriftliche Text dieser Uebersetzung viel gelitten.

§. 116.

Zu den ältesten Bibelübersetzungen gehört auch die syrische, Peschito, die einfache, getreue genannt; sie wurde wahrscheinlich schon in der Mitte des 2ten Jahrhunderts[6]) von einem Judenchristen angefertigt.[7]) Die Vertrautheit mit dem Hebräischen spricht für einen Juden, und dabei zeigen sich offenbar christliche Tendenzen in derselben.[8]) Auch sie scheint ursprünglich aus den Arbeiten mehrer Uebersetzer[9]) unter der Redaction eines Einzelnen, oder gar einer kirchlichen Behörde entstanden

---

[1]) Exod. 3, 13. Num. 22, 32. 21, 29.

[2]) Exod. 3, 22. Levit. 26, 13. Num. 23, 10. 24, 7.

[3]) Num. 23, 10. Levit. 26, 21. תבואו - תחכון למשמע - תאבו ושמעתם

[4]) Ges. Comm. de Pent. Sammar. 19. sqq.

[5]) Adler, biblisch-critische Reise 138. Eichhorn II. §. 304. Einleit.

[6]) Berths „Beweisgründe für den Ursprung." S. 594. Wisemann hora Syr. p. 107. Ephraem Syrus kannte sie schon, etwa 350. n. Chr.

[7]) Datha Praef in Psl. Syr. 34. sq.

[8]) Hirzel de Pent. vers. Syr. indole p. 127.

[9]) Dafür spricht Ephraem Syrus Jos. 15, 28.

zu sein; für welches letztere namentlich ihre große Autorität spricht. Daher erklären sich auch die verschiedenen Zusätze und Veränderungen im christlichen Sinne, die sich vorfinden, und darum wurde sie von syrischen Christen so früh für den Kirchengebrauch angenommen.[1]) Diese Uebersetzung ist sehr wortgetreu, und schließt sich größtentheils selbstständig dem Text an; sie verfolgt keine bestimmte vorgefaßte Meinung über die Bibel, und beobachtet darum nicht die Principien des Onkelos und Jonathan, als die Hinwegschaffung der Anthropathieen, das Ausführen der Andeutungen ꝛc. Wohl nimmt sie Manches aus der Redaction des Chaldäers und der Siebenzig[2]), doch vermeidet sie jede gewaltsame Umwandlung des Textes und jeden fremdartigen Zusatz. Im Pentateuch ist sie vorzugsweise ganz streng, und minder streng, zuweilen folgend dem Chaldäer in den Propheten.[3]) Sie giebt oft den Text so wieder, daß wie beim Onkelos die Wörter sammt der Schwierigkeit sich wieder in ihr finden. In der Treue ihrer Uebersetzung trifft sie oft den wahren Sinn. Auch sie scheint stark interpolirt, und die Interpolationen neigen sich zur Septuaginta hin, nach der sie gearbeitet sind.

§. 117.

Nach der Peschita sind einige Uebersetzungen verschiedener Bücher der Schrift in arabischer Sprache angefertigt worden, und zwar die Bücher Hiob, der Chronik, Richter, Ruth, Samuel, der Könige (zum Theil, nämlich I. Reg. 1—10 und II. Reg. 12, 17—25, und Nehem. 9, 28—31.) Sie sind in der Pariser und Londoner Polyglotte abgedruckt.[4]) Sie stam-

---

[1]) Was auch Ges. Ansicht in Comm. Jes. I. 85 von einem christlichen Verfasser hervorgerufen.

[2]) Credner de prophet. minor. vers. Syr. indole p. 88. 90. sq.

[3]) Litterar-historische Bemerkungen als Zusätze findet man an einigen Stellen, besonders bei Anführungen von älteren Schriften, namentlich in Samuel, die ich jedoch in Ermangelung eines Exemplars nicht anzugeben im Stande bin; da mir die von mir excerpirten Stellen für diese und die daraus hervorgegangen Uebersetzungen abhanden gekommen sind.

[4]) Besonders abgedruckt New-Castle 1811.

[illegible] jüngerer Zeit, und haben Christen zu Verfassern.[1]) [illegible] ständigen Werth haben sie durchaus nicht. Auch zwei [illegible] derselben Gattung besitzen wir, von denen [illegible] eine in der syrischen Ausgabe sich befindet[2]), die [illegible] noch ungedruckt im brittischen Museum liegt.

[illegible] dem hebräischen Urtexte ist angefertigt die in den [illegible] befindliche arab. Uebersetzung des Josua und der Stücke [illegible] II. Reg. 12, 16 und Nehem. 1, 9. 27[3]), und ist [illegible] wort- und sinngetreu gehalten. Sie giebt oft nur [illegible] die Worte wieder. Auch eine Uebersetzung des Pen[illegible] von einem afrikanischen Juden um das 13. Jahrhund. [illegible] ist solcher Art.[4]) Eine samaritanisch-arabische [illegible] aus dem samaritanischen Pentateuch fertigte im 11ten [illegible] 12ten Jahrhundert Abu Said an. Er benutzt die Aus[illegible] des Saadias, und soll seine Uebersetzung sehr wortge[illegible] sein, und dem Texte sich eng anschließen. Sie scheint für [illegible] samaritanischen Gebrauch bearbeitet. Auch eine persische [illegible] endlich aus dem Urtexte in der knechtischen ängst[illegible] des Aquila angefertigt, die mehr die Wörter als [illegible] wiederzugeben bemüht ist, von einem Juden Jacob, [illegible] Josephs Tanuß[5]) im 9ten Jahrhundert[6]), befindet sich [illegible] Constantinopolitanischen Polyglottenpentateuch, und ist [illegible] im 6ten Theile der Londoner Polyglotte abgedruckt [illegible] sind indessen so jung, und von so wenig selbstständ[illegible] Interesse, daß wir sie hier nicht weiter zu besprechen [illegible] haben, da sie die Grenzen unserer Arbeit nur wenig [illegible]

[illegible] Roediger de origine et indole Arabicae interpret[illegible] Cap. 2.

[illegible] Eichhorn Repert. II. 159 von Doederlein, Arab. Psalmen.

[illegible] Roediger a. a. O. L. I. c. 3.

[illegible] Erpennius edirt. Pentat. Mosis Arabice. 1622. 4o.

[illegible] Bernstein. Berth. kritisch. Journal No. 21.

[illegible] Wette Einleit. 101. Rosenmüller de vers. Pentat. Pers.

[illegible] Lersbach J. A. L. Z. 1816 setzt sie dagegen in das 16. Jahrhdt.

II. Capitel.

Die griechischen und die anderen Versionen.

§. 118.

Die anderen Versionen gehören nicht mehr zur jüdischen Litteratur der biblischen Exegese, und liegen also unserer Arbeit fern; wir werden daher nur in aller Kürze der Vollständigkeit wegen hier eine Uebersicht der vorzüglichsten und hervorragenden geben.

Den ersten Rang unter ihnen nimmt die unter dem Namen „Septuaginta" existirende Uebersetzung der Bibel in griechischer Sprache, in dem sogenannten dialectus communis ein. Auch in dieser Sprache gab es seit unbekannter Zeit viele Uebersetzungen [1]), und ist selbst im Talmud [2]) von zwei Uebersetzungen noch die Rede, deren erste sehr getadelt [3]), letztere dagegen für eine göttliche Eingebung gehalten wird [4]), und Philo [5]) sagt sogar darüber: ἐνθουσιωντες ουκ ἀλλα ἀλλοι πο εφητευον, και τα ἀυτα παντες ὀνοματα και ρηματα ὡςπερ ὑποβολειως ἑκαστος ἀορατος ἐνηχοοντος. Es scheint sogar die ganze Bibel oder mindestens ein großer Theil derselben in griechischer Sprache schon zur Zeit des Jesus Sirach übertragen, vorhanden gewesen zu sein.[6]) Welches hohe Ansehen diese Uebersetzungen, die früh schon von den alexandrinischen

---

[1]) Die Nachrichten über Demetrius Phalereus Plutarch. Reg. Apoth. und Aelian. Var. Hist. III, 17. wenn sie zuverlässig sind, beweisen wohl die Existenz von Uebersetzungen überhaupt. — Specielle Uebersetzungen der Schrift cf. Abul Phäthachs Samarit Chron. Clem. Strom I, 341. Euseb. Histor. Eccles. V, 8. Paulus N. Rep. I. 125.

[2]) Soferim 1, 6. 7 wird von 5 alten Versionen erzählt.

[3]) Megillah Taanith 50.

[4]) Hieros. Tal. Megillah 4. Babli Megil. 9.

[5]) De vita Mosis II, 658. Aehnlich Clem. Strom I, 342.

[6]) Prolog. Ecclesiastic. cf. Eichhorn Einleitung in die apocryph. Schriften des A. T. 1795. p. 41. Ecclestic. 44, 16. wie LXX. Gen. 5, 24. — Ecclest 46, 1 wie LXX. Josua filius Nave. — Ecclestic. 14, 7 wie LXX. Levit. 5, 15.

Juden zum Synagogengebrauche benutzt wurden, sich errungen, ist zum Theil schon aus den angeführten Worten des Philo ersichtlich, noch mehr aber aus der Mythe des Aristäus [1]) und den Legenden, die von ihrer Entstehung selbst unter den asiatischen Juden im Umgange waren. [2]) Hier spielt das Uebersetzen und die Vorbereitung zu demselben ganz im Kreise des Wunderbaren. Sie wurden darum auch bald in allgemeinen Gebrauch genommen, und nicht nur die griechischen Juden [3]), sondern auch die Palästinenser [4]) achteten sie hoch, die erstern gleich dem Original. Die Uebersetzung, die wir jetzt unter dem Namen der Septuaginta über die ganze Bibel besitzen, enthält nur Stücke dieser alten Uebersetzungen, da viele angeführte Stellen im Ecclesiasticus [5]), neuen Testament [6]), Philo [7]) und Josephus eine Uebereinstimmung mit der unserigen zeigen, andere dagegen in denselben Werken citirt [8]), von ihr abweichen, und somit auf eine anders gestaltete Version hinweisen. Es ist sogar bei vielen Büchern der Schrift die spätere Zeit in der Uebersetzung nicht zu verkennen, und selbst christlich polemische Tendenzen finden sich vor. [9]) Auch sind sehr viele Interpola-

[1]) Von Joseph. Antiq. Jud. L. XII. C. 2. §. 2. 14. cf. Clem. Alexand. Strom. I. p. 342 u. Epiphan. de pond. et mens. c. 3. 6. 9—11. Eichhorn, Repert. I, 266.

[2]) Nach Einigen soll jedoch nur von der Uebersetzung des Pentateuchs die Rede sein. Aristaeas et Josephus et omnis schola Judaeorum quinque tantum liberos Moysis a LXX tranlatos asserunt. Hieronym. Praef. in Ezechiel.

[3]) Tertul. Apol. C. 18. vectigalis libertas vulgo auditur sabathis omnibus. cf. Justin. Novella 146.

[4]) Hieros Sota, f. 21. cf. Buxtorf Lexic. talm. s. v. אלישתין Später war indessen aus religiösen Gründen die griechische Version den Juden verhaßt. Megil. Taan. f. 50. Soph. Cp. 1. Wolf. Bib. Hebr. II. 443.

[5]) Nach vor. Note 6. Vgl. Gesen Geschichte d. hebr. Sprache. S. 80. ff.

[6]) Epist. ad Hebr. 11, 22. Luc. 3, 4.

[7]) Levit. 14, 15. Legis Alleg. p. 55. Genes. 3, 4.

[8]) L. c. 54. Genes. 3, 10. de Tumulentia. Chologomodur. Philo war der Meinung, daß der griechische Text mit dem hebr. übereinstimme. De vita Mosis II. 510.

[9]) So wird für לישע משיח *Ιησους ο χριστος* gesetzt. Habac. 3, 13 in der Sexta. Credner, Beiträge, II. Abschn. 6.

tionen zu bemerken[1]), so daß der Text als ganz verderbt und entstellt zu betrachten ist.[2]) Es ist also nicht zu behaupten, daß auch hier wie bei den chaldäischen Versionen die verschiedenen Uebersetzungen von Einer Hand redigirt, und nach bestimmten Grundsätzen bearbeitet worden seien. Nur das ist sicher, daß unsere Septuaginta nicht ganz jene ist, auf die die alten Erzählungen hinweisen, und finden auch die Stellen, die der Talmud[3]) in ihr gefunden haben will, sich nicht alle in der unserigen vor.[4]) Sie hat auch, abgesehen von den vielen Interpolationen und Zusätzen, mehrere Verfasser, deren Uebersetzungen wahrscheinlich ohne weitere Sichtung nebeneinander gestellt wurden, und ist zu verschiedenen Zeiten nach ihren Theilen angefertigt worden. Es sind aber die Verfasser, die jedoch ägyptische Juden zu sein scheinen, und die Zeit der Abfassung uns unbekannt. Gewisse ägyptische Ausdrücke werden in der Uebersetzung angebracht[5]), und sie verräth auch nicht in allen Theilen eine genaue Kenntniß der hebräischen Sprache und die critische Richtung der palästinischen Juden. In den Propheten, namentlich in den kleinen, ist die Uebersetzung ganz verwahrlost. Es ist da die richtige Bedeutung der Wörter nicht angegeben; Eigennamen werden als Haupt- oder Zeitwörter genommen, nach dem leisesten Anklange, den die Buchstaben bezeichnen, und ohne jede Sichtung eine Transposition der hebräischen Laute in griechische vorgenommen; natürlich giebt so diese sogenannte Uebersetzung nicht nur nicht den eigentlichen,

---

[1]) Meor Enaim f. 49. C. 1.

[2]) Origin. Comm. in Math. T. XV Opp. 3. Vergl. Grabe de vitiis LXX.

[3]) Megillah 9, a. Soferim 1, 6.

[4]) Von den 13 erwähnten absichtlichen Abweichungen im Pentateuch finden sich nur: Genes. 2, 2. ויכל בששי, Exod. 4, 20. נושאי אדם *ἐπι νυια*, Exod. 12, 40. ובארץ כנען, Zusatz Numeri 16, 15. לא חמד *ἐπι θυμημα*, Levit. 13, 6. צעירת הרגלים *χοιρογρυλλιον*, dafür wahrscheinlich *χειρογρυλλιον*.

[5]) *Αρταβη, ιβις, αχι.* cf. Vesser de LXX. interpret. version. syntagma 1, p. 24.

sie giebt überhaupt gar keinen Sinn.[1]) Genauer ist sie allerdings in den historischen Büchern, vorzüglich im Pentateuch, und liefert darum hier manchen schätzbaren Beitrag für die Erläuterung und Sichtung des Textes; aber auch hier ist sie mit so vielen willkürlichen Zusätzen und Abweichungen vom Texte durchzogen, daß man theils dem benutzten Text eine Undeutlichkeit beilegen, theils annehmen muß, er habe in einer veränderten Gestalt vorgelegen. Im Ganzen ist diese Uebersetzung wortgetreu, und bemüht sich nur, den Text wiederzugeben, wie er dem Uebersetzer vorgelegen. Der tropische Ausdruck wird mit dem eigentlichen wiedergegeben, und das Indecente vermieden; jedoch nur äußerst selten das Anthropomorphistische und das Anthropopatische aus dem Texte gelassen. Partikeln, Wörter und auch Sätze werden bisweilen zur größeren Verdeutlichung des Textes eingeschoben, die oft gar nicht dahin gehören, weil der Text diesen so ausgeprägten Gedanken gar nicht besagen will; sie werden darum als ungehörige Interpolationen den Abschreibern von Manchen aber ohne Begründung zur Last gelegt. Eine gediegene Sprachkenntniß geht allen Verfassern dieser Uebersetzung ab, und der Mangel an guten Hilfsmitteln ist überall ersichtlich. Von der Tradition wird ebenfalls nirgends Gebrauch gemacht. Wie die Uebersetzung der kleinen Propheten durch die abnorme Abweichung vom Texte theils durch Unkunde der Sprache, theils durch eine veränderte Gestalt des Textes sich vor allen andern auszeichnet, so ist auch Esther und Daniel in der Uebersetzung mehr umgearbeitet, und als eine Paraphrase zu betrachten, die in Ermangelung einer Version an ihre Stelle gesetzt worden zu sein scheint. Wie der Text, der den Uebersetzern vorgelegen hat, gelautet haben mag, dürfte schwer zu ermitteln sein. Im Pentateuch scheint er dem samaritanischen ähnlich, und von Entstellungen geläutert gewesen zu sein[2]); er war hier und im Jeremias freier

[1]) Man nehme als Beispiel: Micha, das 1. Cap. ꝛc.

[2]) Hottinq. thes. philos. Animadv. Samarit. p. 295—300. cf. Gesen. Geschichte der hebr. Sprache p. 176.

von Zusätzen, als in den übrigen Büchern.[1]) Die Hypothese, daß ein Text mit griechischen Buchstaben geschrieben, den Uebersetzern bei ihrer Arbeit vorgelegen habe, hat viel Wahrscheinliches für sich.[2])

§. 119.

Auch nachdem die Septuaginta fertig, und wohl auch schon im Gebrauche war, haben sich noch viele daran gemacht, sie zu revidiren und zu verbessern, namentlich that dies Theodotion aus Ephesus[3]), wie es scheint zur Secte der Hebioniten[4]) gehörig, ungefähr um die Hälfte des 2ten Jahrhunderts j. Z. R.[5]) Er bearbeitete von Neuem den Text der Uebersetzung, und seine Arbeiten sind uns zum Theil aufbewahrt. Er hält sich zwischen den Siebenzigern und den Neuern (Aquila und Symmachus) mitten inne[6]), stimmt, wo die Uebersetzung durch Einfachheit sich auszeichnet, mit jenen überein[7]), weicht dagegen an andern Stellen ab. Seine Uebersetzung des Daniel ist später in Gebrauch gekommen, und unter die der Siebenzig, die über den Daniel nicht zuverlässig gewesen zu sein schien, aufgenommen worden.[8]) Nach ihm verbesserte auch Sym-

[1]) De Wette, hiſtor. crit. Einleitung A. T. §. 217 u. 218.

[2]) Tychsen, Tentamen de variis Codic. Hebr. V. T. mscpt. generibus Rost. p. 66. sq. Maimonides, Thephillin 1, 19 deutet auf den Gebrauch der griechischen Charaktere hin.

[3]) Iren. Haeres. III, 24. Euseb. Hist. Eccles. V. 8.

[4]) Hyeron. Praef. Comm. in Dan. Esdr. u. a. v. St.

[5]) Credners, Beiträge II. 254.

[6]) Hieron. Praef. in Job. et in Evang. Inter novos et veteres medius incedit.

[7]) L. c. Praef. in Psalt. simplicitate sermonis a LXX. interpretibus non discordat.

[8]) Hieron. Praef. in Josua et ad Daniel IV. Origines in nono Stromat. volumine asserit, se quae ab hoc loco sequuntur, non juxta LXX interpretes, qui multum ab Hebraica veritate discordant, sed juxta Theodotionis editionem disserere. Hieron. praef. in Daniel. Versio. Danielem prophetam juxta septuaginta interpretes divini salvatoris Ecclesiae non legunt utentes Theodotionis editione. Hoc unum affirmare possum, quod multum a veritate discordet, et recto judicio repudiatus sit. Sciendum quippe est, Danielem maxime et Esdram etc. Chaldaico sermone conscriptos etc.

das mir jedoch nicht zugänglich war, und über das ich mir kein Urtheil bilden konnte.

§. 114.

Varianten und Zusätze gemacht zu verschiedenen Zeiten, gab es zu allen diesen Versionen, mit Ausnahme zu der des Onkelos, die ihrer Wörtlichkeit willen sie nicht zuließ, und sie scheinen erst in jüngerer Zeit in den Manuscripten, die sie enthielten, verloren gegangen zu sein; nur die von früherer Zeit vermerkten Varianten erhielten sich, und sind zuweilen auch, wie in dem sogenannten Jeruschalmi zum Jonathan über den Pentateuch [1]), anbemerkt worden. Sie enthielten an Stellen starke Zusätze, und wurden im Verlauf der Zeit vielfach aus Ungenauigkeit der Abschreiber verändert. So sind Zusätze zum Targum Zacharias [2]) und zum Habacuc [3]) uns aufbewahrt; Stellen werden aus einem Targum zum Jesajas angeführt [4]), und Fragmente zu den ersten Propheten [5]), die von unserm Targumim abweichen. Es wird eines Jerusalemschen Targums fast zu allen Büchern der h. Schrift gedacht [6]), und es scheint, daß die abweichenden Manuscripte, die solche Varianten und Zusätze enthielten, weil von Palästina ausgehend, so benannt worden sind. Ein selbstständiges Targum unter diesem Namen anzunehmen [7]), ist kein Grund vorhanden, dazu sind der Varianten und Zusätze zu wenige. Sie haben auch durchaus keine charakteristische ergetische Eigenthümlichkeit.

§. 115.

In demselben Sinne und Geiste wie die chaldäischen Versionen ist die von einem unbekannten Verfasser und Al-

---

[1]) Vergl. weiter unten §. 134.
[2]) Bruns Repert. Th. 15 p. 174.
[3]) Raschi Taanith p. 23, a. cf. De Rossi Cod. 265 et 405.
[4]) Raschi Taanith p. 26, b. Abudraham ed. Amst. p. 84, a.
[5]) David Kimchi Jud. 11, 1. I. Reg. 22, 21 ꝛc.
[6]) Zunz, im a. B. p. 79. auch zu den Hagiographen. p. 80.
[7]) Wie Zunz es durchführt. l. c.

ter[1]) vorhandene samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs.[2]) Sie folgte dem hebräischen Texte mit Genauigkeit und Worttreue, und ist bei der nahen Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Samaritanischen mehr eine Umsetzung hebräischer Laute und Formen in samaritanische, die die Schrift in Inhalt und Form wiedergaben; sie ist aber, eben der Verwandtschaft der Idiome wegen, nicht so knechtisch und unverständlich, wie die Version des Aquila. Sie weicht jedoch in manchen Stellen von dem ursprünglichen Text ab[3]), und scheint sich zuweilen dem Texte gegenüber den griechischen, syrischen und chaldäischen Versionen angeschlossen zu haben.[4]) So folgt sie auch dem Princip des Onkelos, doch nicht in solcher Ausdehnung bei Wegschaffung der Anthropopathieen. Bei Uebersetzung des Namens Jehova und Elohim herrscht eine große Willkür vor. Auch wird nicht selten der Name Gottes mit dem Worte „Engel" vertauscht.[6]) In schwierigen Stellen giebt der Verfasser zuweilen wohl auch den Sinn in freierer Art wieder[7]), oder erklärt ihn durch Wörter, die er substituirt für die biblischen[8]), oder was sehr selten geschieht, durch Partikeln und Wörter, die er hinzufügt. Zusätze nach der Tradition oder nach andern biblischen Stellen fügt er nirgends bei, und ist darin ähnlich dem Onkelos, nicht dem mehr paraphrasirenden Jonathan; indessen wird trotz der Strenge einer genauen Uebersetzung doch zuweilen eine Erklärung nach der Tradition

---

[1]) Am Wahrscheinlichsten vor der Zeit der Stiftung der samaritanischen Secte. cf. Joseph. Arch. XI, 7. §. 2, c. 8. §. 2—6. S. Hengstenberg, Authenticität d. Pent. I. 39.

[2]) Winer de versionis Pentat. Samar. indole. Lipsiae 1817. p. 15. Eine samaritanische Angabe, die aber nicht zuverlässig erscheint, über den Verfasser, vergl. in Tzschirners Archiv I. Bd. 3. Stück bei de Sacy.

[3]) Besonders aus gewissen religiösen Rücksichten, so wird für Gerisim Ebal gesetzt. Deuter. 27, 4.

[4]) Gen. 49, 23. Exod. 1, 10. Num. 23, 19. 24. Lev. 26, 13, 16.

[5]) Gen. 17, 22. 5, 24. 23, 4. 5. Exod. 3, 6.

[6]) Gen. 9, 6. 17, 22.

[7]) Levit. 26, 9. 39, 40. Num. 21, 21.

[8]) Exod. 2, 13. 3, 5. עמן - הלם Levit. 27, 36. Deut. 32, 36.

Principien, wie das Targum auf den Pentateuch gearbeitet. Es scheint auch hier, daß alte vorhandene Uebersetzungen gesammelt, redigirt und nach bestimmten leitenden Grundsätzen umargebeitet wurden; daher ergiebt sich die Ansicht von dem hohen Alter dieser Uebersetzung, das von den Alten bis auf Moses zurückgeführt wird, wie man die Propheten dem Inhalte nach auf Sinai von Gott schon gegeben glaubte; daher auch die Scheu und Ehrfurcht, die sich in Legenden so deutlich über die Uebersetzung ausspricht. Auch die Verschiedenheit und Ungleichheit, die man sowohl in Styl als in Construction und grammatischer Form in der Uebersetzung hier und da bemerkt, können auf Kosten dieses Verhältnisses gesetzt werden. Das Eine scheint indessen sicher zu sein, daß die jetzt vorhandenen Uebersetzungen von Einer Hand redigirt wurden, denn dieselben Grundsätze lassen sich durchweg bemerken, es kehren gewisse Ausdrücke und Benennungeu immer wieder[1]); und liegt die Verschiedenheit und Abweichung, die sich vorfindet, mehr in dem Inhalt, als in der Methode der Uebersetzung. Die prophetischen Stellen über die Zukunft, die sich jeder beliebig dachte, boten keinen sichern Inhalt, und der Uebersetzer trug unwillkürlich seine eigene Ueberzeugung, seinen Glauben wie sein Wissen mit hinein, so daß die Uebersetzung in eine Paraphrase ausartete. Und dasselbe war der Fall mit den poetischen Stellen in den historischen Propheten. Dagegen wurde die prosaische Geschichtserzählung ganz streng wort- und sinngetreu, schon mehr nach den Grundsätzen des Onkelos übertragen. Vorzüglich in den prophetischen Büchern wurde, wenn über dunkele Stellen Licht verbreitet werden sollte, eine Allegorie und eine allegorische Auslegung angedeutet.[2]) Ist die Uebersetzung aber auch nicht immer ganz wortgetreu, so schweift sie darum doch selten ganz beliebig aus; nur in den poetischen

[1]) אקריב קרבנו = מאללין. מלא את ידיו = מרגלין u. v. a. St. So ist für אלהים durchweg gebraucht יי oder מימרא und גבורתא דיי, wenn es sich auf Gott bezieht, und dabei nicht gerade ישראל oder יי steht, und דחלתא oder משתא, wenn es Götzen bedeutet.

[2]) Huetius de claris interpret. §. 64.

und prophetischen Stellen herrscht, wie gesagt, eine gewisse Licenz.[1]) Noch deutlicher als beim Onkelos zeigt sich hier die Tendenz der Uebersetzung, nämlich: das Vorgelesene aus der Schrift mündlich vorzutragen; in Stellen, die irgend eine Zweideutigkeit zulassen, man könnte das Vorgetragene als die Worte des Dollmetschers betrachten, etwa wenn in der ersten Person gesprochen, oder eine Sentenz angeführt, oder wenn eine Behauptung ausgesprochen wird, die für sich genommen Anstoß erregen konnte, wird das Wörtchen אמר „er hat gesagt ꝛc." eingeschaltet und zugesetzt.[2]) Desgleichen löst der Uebersetzer indirecte Fragen in directe Rede auf, und Andeutungen, die nur durch den Ton und die Accentuation hervorgehoben werden, werden theils durch Partikeln, theils durch directe Zusätze ausgedrückt.[3]) Aber wenn auch streng nach den Principien des Onkelos verfahren wurde, so war doch das abweichend, daß in der Uebersetzung des Jonathan nur auf die Wiedergabe des Inhalts gesehen ward. Dunkle Stellen wurden darum hier häufiger und ausführlicher durch Partikeln[4]), einzelne Wörter und Zusätze erklärt[5]); die dem Uebersetzer unerklärlich gebliebenen dagegen werden doch nicht so häufig wie von Onkelos so sclavisch übersetzt, daß die Schwierigkeit sich auch in der Uebersetzung vorfinde.[6]) Die Tradition wirkte bei der Richtung, den Inhalt wiederzugeben, und weniger Rücksicht auf das Wort zu nehmen, so man von der Wahrheit derselben sich überzeugt hielt, stark ein, und influirte auf die Uebersetzung[7]); und Legenden, die allgemeinen Glauben fanden, drängten sich, da man sie als zur Geschichte gehörig betrachtete, so weit hinein, daß darauf gar oft hingedeutet wird. Im Uebrigen jedoch herrschten dieselben Prin-

[1]) Joh. Own. Theologumenis p. 406.
[2]) Jud. 5, 1. 2. Sam. 22, 7. 24. 23, 2. 3. u. a. v. St.
[3]) Jes. 66, 9.
[4]) Jes. 7, 10. 8, 20. Ezechiel 1, 4, 14.
[5]) Josua 10, 13. 1. Sam. 1, 21 ꝛc. 20, 13, 18 u. a. v. St.
[6]) 1. Sam. 20, 15.
[7]) 1. Sam. 13, 1. 1, 21. 2. Sam. 1, 26. תרתי = שנים

cipien vor: Anthropopathien und Anthropomorphien werden sorgfältig vermieden, desgleichen Ausdrücke, die das Göttliche zu profaniren, oder dem Abgöttischen einen Werth beizulegen scheinen; indessen werden doch die wunderbaren Erscheinungen ausgeschmückt.[1]) Als besondere Eigenthümlichkeit bemerke ich noch, daß der Uebersetzer über die Geistesgaben und über die Empfänglichkeit für das Göttliche seine selbstständige Ansicht hatte; so nennt er die Propheten, die zu Samuels Zeit umherzogen, Gelehrte, und den Geist Gottes einen Geist der Prophetie.[2]) Andeutungen auf die Schrift werden sorgfältig ausgeführt[3]), und die Schrift selbst sehr hoch gehalten; die Beschäftigung damit ist Allem vorzuziehen, und bereitet Glück.[4]) Das citirte[5]) Sepher hajaschar wird nach der herrschenden hagadischen Ansicht mit ihr identificirt.

§. 111.

In den poetischen und prophetischen Stellen, wo sich Gelegenheit und Boden für Sage und Ausschmückung darbietet, nimmt die Uebersetzung einen freiern Aufschwung, und wird zu einer paraphrastischen Umarbeitung des Inhalts. Es werden häufiger Zusätze gemacht, deren Inhalt großentheils der Schrift entlehnt ist[6]), oder die im Sinne und im Geiste anderer Propheten bearbeitet sind.[7]) Vorzüglich nimmt sie eine hagadische Färbung an Stellen an, die theils an Ideen erinnerten, die um diese Zeit im Schwunge waren, als da sind die Beschäftigung mit der Lehre und Weisheit, die Urideen, der Erlöser, oder die ihnen nach der einfachen Worterklärung widersprachen, theils die Sagen der Vergangenheit, oder die Hoffnung auf die Zukunft berührten. Der Uebersetzer denkt

---

[1]) Jes. 6, 4. 2. Reg. 1, 10. 1. Reg. 19, 11. für וכאש wohl אש zu lesen.
[2]) 1. Sam. 10, 10. 19, 25.
[3]) Judic. 5, 8.
[4]) L. c.
[5]) Josua 10, 13. 2. Sam. 1, 2.
[6]) Ezechiel 1, 8 ꝛc.
[7]) Jerem. 32, 18. Ezechiel 1, 8.

sich hierbei den Text in außerordentlicher Kürze, die ergänzt und erläutert werden muß; bald ist ihm das Subject, bald das Object ausgelassen, das er dann in der Uebersetzung hinsetzt.[1]) Er beachtet nicht die Tempora, und nur auf die wesentliche Bedeutung blickend, wird die Unterordnung der Sätze selbst nicht erfaßt, so daß, was Voraussetzung war, als Zweck angenommen wird.[2]) Darstellungen dieser Art nehmen dem Ideengange das poetische Gewand, wie auch die Prosa des Ausdrucks das ihrige dazu beitrug, um die Uebersetzung des poetischen Schwunges zu berauben. Die paraboliſche Darstellung in Dichtungen, Visionen und Parabeln wird desgleichen aufgelöst, und schon in der Verhüllung wird den einzelnen Worten und Begriffen die Auflösung zur Seite gesetzt.[3]) Der Uebersetzer sucht darum den Zweck der Vision anzugeben, und in gelehrter Weise einen Commentar für die Eigenthümlichkeiten der Vision zu liefern[4]); ja, an vielen Stellen wird das gewählte Bild gänzlich aufgelöst, und statt des Gegenstandes der Begriff gesetzt, der angedeutet werden sollte.[5]) Im Allgemeinen werden auch die Worte nicht immer nach einem bestimmten Sinn übersetzt, sondern nach dem, den sie zufällig an der Stelle haben, und ist der Ausdruck entlehnt oder bildlich genommen, so wird der wesentliche Sinn an die Stelle gesetzt.[6]) Traditionelle Sagen, die verbreitet sind, werden angeführt[7]), und die angegebenen Thatsachen in lebendiger Anschauung ausgeschmückt. Anthropopathien werden natürlich weggeschafft, und das Himmlische in höherer, geistiger Art aufgefaßt[8]); so wer-

---

[1]) Jes. 53, 11. 12. Jerem. 10, 7. 11, 88.

[2]) Jes. 53, 9.

[3]) Jes. 5, 1 ꝛc.

[4]) Jes. 6, 2. 40, 7. 8. Jer. 10, 3.

[5]) Jes. 6, 3. מלקחים, מסלל, רצפה שמי מרומא Jerem. 10, 5. 11, 21, 25. Ezech. 1, 26. מתניו quod videri non potest 17, 24. Prophetie für Regen, Jes. 5, 6.

[6]) Jes. 9, 8. 10. 38, 1. 40, 6. 53, 5. audientes ei.

[7]) Jes. 6, 1. Ezech. 1, 1.

[8]) Jerem. 32, 31. Ezech. 1, 25.

den auch Thaten und Darstellungen der göttlichen Allmacht in einem substituirten Sinne vergeistigt.[1]) Was aus andern Stellen ermittelt werden konnte[2]), oder durch eine hagadische Andeutung erklärlich war, wird gelegentlich angebracht, zu keinem andern Zwecke, als um ein gründlicheres Wissen oder eine genauere Angabe der Thatsachen zu ermitteln. Namentlich geschieht dies, wenn das genauere Auffassen des Textes mit erzielt wird. Die Wiederdarstellung des Sinnes herrscht so weit vor, daß oft gegen die Masorah interpretirt wird.[3]) Nach einigen Stellen könnte man sogar behaupten, daß ein anderer Text als der unsrige zu Grunde gelegen habe.[4]) Auf die grammatische Form wird überhaupt in dieser Uebersetzung des Jonathan keine Rücksicht genommen, und die Wörter oft anders als nach der gewöhnlichen Bedeutung übersetzt.[5]) Rabbinische Grundsätze über Prophetie, Schrift ꝛc. werden, wo es angeht, applicirt, und bei dem Hinblick auf die Zukunft wird die Verheißung eines neu constituirten Reiches erwähnt.[6]) An dem Judenthume wird das pharisäische Element sehr gerühmt, und die Pharisäer werden hervorgehoben.[7]) Das dreimal Kadosch Jes. 6, 3 wird auf eine Weise gedeutet, daß die Polemik gegen die andern Secten, und gegen die dem Christenthume vorangegangenen Ideen der Essäer und Therapeuten von der Gottmenschheit nicht zu verkennen ist. Auch hier haben sich durch Abschriften viele Ungenauigkeiten und Fehler eingeschlichen, und der ursprüngliche Text dieser neu redigirten Version scheint sehr gelitten zu haben. Im Allgemeinen schließt sich diese Version des Jonathan, so sehr sie auch auf die Wiedergabe des Inhalts bedacht scheint, sehr eng an den Text an. Die Zusätze und die modificirte Auffassung, wie wir sie dargestellt haben,

---

[1]) Jerem. 32, 33. Ezech. 1, 1. 3. cf. Raschi.
[2]) Ezech. 1, 1. 23.
[3]) Jes. 66, 24. zwei Worte דראון.
[4]) Jes. 9, 4 ꝛc.
[5]) Jes. 66, 18 u. a. v. St.
[6]) Jes. 6, 12. 9, 8. Ezech. 17, 22.
[7]) Jes. 53, 8. Jer. 32, 20.

sind von keinem beträchtlichen Umfange. Die Version ist zwar mehr sinngetreu, aber darum doch auch wortgetreu.

§. 112.

Fast ganz desselben Geistes besitzen wir auch eine chaldäische Version zu den Psalmen, Proverbien und dem Buche Hiob, aus einer nicht bekannten Zeit und von einem unbekannten Verfasser [1]), die ebenfalls unter Einer Redaction angefertigt zu sein scheint. Die Proverbien sind zwar wörtlich [2]), während Hiob einen bedeutenden hagadistischen Anstrich hat, aber auch das liegt wieder nur in dem Gegenstande der Behandlung. Das Historische bietet immer mehr Stoff zur Erläuterung und Erweiterung des Textes, als abstracte Sätze, wie sie in Proverbien vorkommen, die man nur in wortgetreuer Uebertragung auch genau wiedergeben mochte; darum sind in den Psalmen in der Regel auch die Ueberschriften mit Zusätzen versehen, während der Psalm selbst wortgenau übersetzt ist. Auf Fortschaffung der Anthropomorphismen wird hier noch mehr Fleiß, als bei den frühern Versionen verwendet. [3]) Selbst die minder sinnlichen werden aufgelöst, was schon auf eine größere Konsequenz deutet, die durch Ausübung dieser Wegschaffung erworben wurde. Die Gottheit wird nach der wirkenden Kraft [4]) genannt; die Zusätze sind nur zum Verständniß großentheils gemacht [5]), doch nicht gerade zu dem des Textes, sondern mehr zu einer Motivirung des Inhalts, zu einer Rechtfertigung desselben. So vertheilt der Uebersetzer das Vermögen Hiobs unter seine Kinder planmäßig, um die Zahlen zu rechtfertigen. Das Unverstandene giebt er so, wie die frühern Uebersetzer lieber, daß die Schwierigkeit sich auch in der Version wieder-

[1]) Nach Hävernik, Einleitung S. 88.

[2]) Die Version schließt sich auch dabei der Septuaginta an Stellen wie Provb. 26, 10. 29, 21. ꝛc.

[3]) פני מאת = בהרטנא Psalm 46, 6. 86, 6. strenger noch ist der Uebersetzer im Hiob darin.

[4]) Hiob 2, 21.

[5]) Proverb. 7, 15. 11, 26. 14, 14.

findet; doch ist er nicht so, wie Onkelos, des Hebräischen mächtig, und auch sein Chaldäisch hat nicht die Frische des Ausdrucks.[1] Er löst die Bilder auf[2], erklärt mitunter nach der Tradition, achtet nicht sehr auf die Worte des Textes, und giebt diese auch nicht wieder.[3] In den historischen Stellen bemüht er sich, Facta zu folgern, und giebt diese in kurzen Zusätzen an.[4] Seltener macht er Zusätze nach dem Wortmidrasch[5]; er erklärt zuweilen jedoch danach die bei den Psalmen angewandten Instrumente[6], häufiger indessen nach natürlichen Ansichten seiner Zeit[7]; besonders sind aber bei den historischen Ueberschriften Zusätze nach der Tradition anzutreffen.[8] Die halachischen Principien werden berücksichtigt.[9] Indirecte Fragen werden aufgelöst[10], und hier und da einzelne Partikeln zugefügt.[11] Die Punctation ändert er bisweilen[12], und die Bindewörter giebt er nicht genau wieder.[13] Einzelnen Fällen wird eine bestimmte Unterlage gegeben[14] und manche Stellen der Schrift dialogisirt. So wird Psalm 119 als eine Unterredung zwischen dem Baumeister Jischai und David, desgleichen Psalm 137 als eine zwischen Gott und den Sängern, wo dieses durch einen dichterischen Schwung angedeutet wird, betrachtet und ausgelegt.[15] Am Ende des Psl. 70 fehlen einige Worte des Textes. Es scheint jedoch kein anderer Text, als der un-

[1]) Proverb. 8, 19. 14, 17.

[2]) Psalm 2, 11.

[3]) Proverb. 8, 22. בלא להתן־בלילו Hiob 8, 7.

[4]) Proverb. 6, 11.

[5]) Psalm 7, 1. Die Worte erlaubt er sich aber doch zu versetzen.

[6]) Psalm 7, 1. 8, 1. 49, 12.

[7]) Psalm 12, 7 u. a. v. St.

[8]) Psalm 9, 1. 39, 1. 89, 1. 92, 1.

[9]) Psalm 51, 9. Der Gerichtstag Gottes in Hiob ist ihm der Versuchungstag.

[10]) Psalm 50, 13. u. a. v. St. Im Hiob jedoch nicht immer cf. 41, 2.

[11]) Proverb. 22, 12.

[12]) Proverb 20, 14.

[13]) Proverb. 21, 7.

[14]) Psalm 106. אם לשבט Proverb. 24, 4.

[15]) Anders im Talmud Pesachim 119, a.

serige vorgelegen zu haben. Die Stellen, die in den ersten Propheten vorkommen, sind manchmal gleichlautend mit ihren Uebersetzungen, auch da, wo die Texte von einander abweichen [1]), manchmal wieder da die Uebersetzungen verschieden, wo die Texte gleichlauten. Es kommen hier zuweilen Zusätze, bezeichnet mit ר"א vor [2]), die abweichende Stellen bringen, und in der Regel auf den Text genauer eingehen; auch zeigen sich in denselben manche Emendationsversuche. Gewiß hat auch diese Uebersetzung durch die Abschriften gelitten.

§. 113.

Ein Targum zu Daniel, Esdra und Neemias, die großentheils selbst chaldäisch geschrieben sind, oder doch chaldäische Stücke enthalten, giebt es nicht. [3]) Die fünf Megilloth dagegen, die in den Synagogen vorgelesen wurden, wurden vom Volke häufig gelesen, und man suchte sich über ihren Inhalt zu unterrichten; daher die Versionen häufig abgeschrieben und gesucht wurden. Da aber diese Versionen nicht, wie die des Onkelos wort-, sondern mehr sinngetreu waren, so erlaubte sich jeder, der sich vom Inhalte besser unterrichtet dünkte, seine eigenen Zusätze und Veränderungen zu machen. So wurde nun die Version dieser Megilloth so weit erweitert und verändert, daß die Ergebnisse der neuen Umarbeitung, sei es eines Einzelnen oder einer Redaction, die wir jetzt besitzen, nicht mehr eine Uebersetzung, sondern eine Paraphrase zu nennen ist, wie wir daher auch bei den Paraphrasen behandeln werden. Zum Buche Esther scheint die Verschiedenheit der Abschriften sogar so weit gediehen zu sein, daß aus ihr ein doppeltes Targum sich ergiebt. Zum Buche der Chronik giebt es ein Targum [4]),

[1]) Psl. 18, 42. cf. 42, 49. II. Sam.

[2]) Psl. 18, 49. cf. 22, 49. II. Sam.

[3]) Der Verf. des „Juchasin", der ein vollständiges Targum zu den Hagiographen gesehen, fand in ihm diese Bücher nicht übersetzt. p. 54, a.

[4]) Cod. Erford. ed M. F. Beck 1680. 1683. 4o. Cod. Cantabr. ed. Dav. Wilkins 1715. 4o. ein besonderer Abdruck 207 Seiten enthaltend, nach Zunz S. 65.

das mir jedoch nicht zugänglich war, und über das ich mir kein Urtheil bilden konnte.

§. 114.

Varianten und Zusätze gemacht zu verschiedenen Zeiten, gab es zu allen diesen Versionen, mit Ausnahme zu der des Onkelos, die ihrer Wörtlichkeit willen sie nicht zuließ, und sie scheinen erst in jüngerer Zeit in den Manuscripten, die sie enthielten, verloren gegangen zu sein; nur die von früherer Zeit vermerkten Varianten erhielten sich, und sind zuweilen auch, wie in dem sogenannten Jeruschalmi zum Jonathan über den Pentateuch [1]), anbemerkt worden. Sie enthielten an Stellen starke Zusätze, und wurden im Verlauf der Zeit vielfach aus Ungenauigkeit der Abschreiber verändert. So sind Zusätze zum Targum Zacharias [2]) und zum Habacuc [3]) uns aufbewahrt; Stellen werden aus einem Targum zum Jesajas angeführt [4]), und Fragmente zu den ersten Propheten [5]), die von unserm Targumim abweichen. Es wird eines Jerusalemschen Targums fast zu allen Büchern der h. Schrift gedacht [6]), und es scheint, daß die abweichenden Manuscripte, die solche Varianten und Zusätze enthielten, weil von Palästina ausgehend, so benannt worden sind. Ein selbstständiges Targum unter diesem Namen anzunehmen [7]), ist kein Grund vorhanden, dazu sind der Varianten und Zusätze zu wenige. Sie haben auch durchaus keine charakteristische ergetische Eigenthümlichkeit.

§. 115.

In demselben Sinne und Geiste wie die chaldäischen Versionen ist die von einem unbekannten Verfasser und Al-

[1]) Vergl. weiter unten §. 134.
[2]) Bruns Repert. Th. 15 p. 174.
[3]) Raschi Taanith p. 23, a. cf. De Rossi Cod. 265 et 405.
[4]) Raschi Taanith p. 26, b. Abudraham ed. Amst. p. 84, a.
[5]) David Kimchi Jud. 11, 1. I. Reg. 22, 21 ꝛc.
[6]) Zunz, im a. B. p. 79. auch zu den Hagiographen. p. 80.
[7]) Wie Zunz es durchführt. l. c.

ter[1]) vorhandene samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs.[2]) Sie folgte dem hebräischen Texte mit Genauigkeit und Worttreue, und ist bei der nahen Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Samaritanischen mehr eine Umsetzung hebräischer Laute und Formen in samaritanische, die die Schrift in Inhalt und Form wiedergaben; sie ist aber, eben der Verwandtschaft der Idiome wegen, nicht so knechtisch und unverständlich, wie die Version des Aquila. Sie weicht jedoch in manchen Stellen von dem ursprünglichen Text ab[3]), und scheint sich zuweilen dem Texte gegenüber den griechischen, syrischen und chaldäischen Versionen angeschlossen zu haben.[4]) So folgt sie auch dem Princip des Onkelos, doch nicht in solcher Ausdehnung bei Wegschaffung der Anthropopathieen. Bei Uebersetzung des Namens Jehova und Elohim herrscht eine große Willkür vor. Auch wird nicht selten der Name Gottes mit dem Worte „Engel" vertauscht.[6]) In schwierigen Stellen giebt der Verfasser zuweilen wohl auch den Sinn in freierer Art wieder[7]), oder erklärt ihn durch Wörter, die er substituirt für die biblischen[8]), oder was sehr selten geschieht, durch Partikeln und Wörter, die er hinzufügt. Zusätze nach der Tradition oder nach andern biblischen Stellen fügt er nirgends bei, und ist darin ähnlich dem Onkelos, nicht dem mehr paraphrasirenden Jonathan; indessen wird trotz der Strenge einer genauen Uebersetzung doch zuweilen eine Erklärung nach der Tradition

---

[1]) Am Wahrscheinlichsten vor der Zeit der Stiftung der samaritanischen Secte. cf. Joseph. Arch. XI, 7. §. 2, c. 8. §. 2—6. S. Hengstenberg, Authenticität d. Pent. I. 39.

[2]) Winer de versionis Pentat. Samar. indole. Lipsiae 1817. p. 15. Eine samaritanische Angabe, die aber nicht zuverlässig erscheint, über den Verfasser, vergl. in Tzschirners Archiv I. Bd. 3. Stück bei de Sacy.

[3]) Besonders aus gewissen religiösen Rücksichten, so wird für Gerisim Ebal gesetzt. Deuter. 27, 4.

[4]) Gen. 49, 23. Exod. 1, 10. Num. 23, 19. 24. Lev. 26, 13, 16.

[5]) Gen. 17, 22. 5, 24. 23, 4. 5. Exod. 3, 6.

[6]) Gen. 9, 6. 17, 22.

[7]) Levit. 26, 9. 39, 40. Num. 21, 21.

[8]) Exod. 2, 13. 3, 5. הלם - עמן Levit. 27, 36. Deut. 32, 36.

und nach anderweiteigen Stellen angebracht.[1]) Die masoretische Punctation wird hier wenig beobachtet, namentlich nicht, wenn durch eine abweichende ein besserer Sinn gewonnen wird.[2]) In solchen Fällen werden sogar leichte Veränderungen an dem Texte selbst, an den Buchstaben vorgenommen.[3]) Und es wird eben so wenig Rücksicht auf die grammatischen Formen, als auf die critisch-masoretische Interpunctation genommen. Doch scheint der Text mit Ausnahme weniger Modificationen dem unsrigen gleich gewesen zu sein.[4]) Im Ganzen jedoch scheint die samaritanische Uebersetzung unabhängig gearbeitet worden zu sein. Die Uebereinstimmung mit der Onkelos'schen Uebersetzung liegt mehr in dem Plane der Arbeit und in der Verwandtschaft der Sprachen, und ist vielleicht auch durch Interpolationen nach derselben erwirkt worden.[5]) Ueberhaupt hat auch der handschriftliche Text dieser Uebersetzung viel gelitten.

§. 116.

Zu den ältesten Bibelübersetzungen gehört auch die syrische, Peschito, die einfache, getreue genannt; sie wurde wahrscheinlich schon in der Mitte des 2ten Jahrhunderts[6]) von einem Judenchristen angefertigt.[7]) Die Vertrautheit mit dem Hebräischen spricht für einen Juden, und dabei zeigen sich offenbar christliche Tendenzen in derselben.[8]) Auch sie scheint ursprünglich aus den Arbeiten mehrer Uebersetzer[9]) unter der Redaction eines Einzelnen, oder gar einer kirchlichen Behörde entstanden

---

[1]) Exod. 3, 13. Num. 22, 32. 21, 29.

[2]) Exod. 3, 22. Levit. 26, 13. Num. 23, 10. 24, 7.

[3]) Num. 23, 10. Levit. 26, 21. תאבו ושמעתם - ותאכן למשמע - ותבאו

[4]) Ges. Comm. de Pent. Sammar. 19. sqq.

[5]) Adler, biblisch-critische Reise 138. Eichhorn II. §. 304. Einleit.

[6]) Berths „Beweisgründe für den Ursprung." S. 594. Wiseman hora Syr. p. 107. Ephraem Syrus kannte sie schon, etwa 350. n. Chr.

[7]) Datha Praef in Psl. Syr. 34. sq.

[8]) Hirzel de Pent. vers. Syr. indole p. 127.

[9]) Dafür spricht Ephrakm Syrus Jos. 15, 28.

zu sein; für welches letztere namentlich ihre große Autorität spricht. Daher erklären sich auch die verschiedenen Zusätze und Veränderungen im christlichen Sinne, die sich vorfinden, und darum wurde sie von syrischen Christen so früh für den Kirchengebrauch angenommen.[1]) Diese Uebersetzung ist sehr wortgetreu, und schließt sich größtentheils selbstständig dem Text an; sie verfolgt keine bestimmte vorgefaßte Meinung über die Bibel, und beobachtet darum nicht die Principien des Onkelos und Jonathan, als die Hinwegschaffung der Anthropathieen, das Ausführen der Andeutungen ꝛc. Wohl nimmt sie Manches aus der Redaction des Chaldäers und der Siebenzig[2]), doch vermeidet sie jede gewaltsame Umwandlung des Textes und jeden fremdartigen Zusatz. Im Pentateuch ist sie vorzugsweise ganz streng, und minder streng, zuweilen folgend dem Chaldäer in den Propheten.[3]) Sie giebt oft den Text so wieder, daß wie beim Onkelos die Wörter sammt der Schwierigkeit sich wieder in ihr finden. In der Treue ihrer Uebersetzung trifft sie oft den wahren Sinn. Auch sie scheint stark interpolirt, und die Interpolationen neigen sich zur Septuaginta hin, nach der sie gearbeitet sind.

§. 117.

Nach der Peschita sind einige Uebersetzungen verschiedener Bücher der Schrift in arabischer Sprache angefertigt worden, und zwar die Bücher Hiob, der Chronik, Richter, Ruth, Samuel, der Könige (zum Theil, nämlich I. Reg. 1—10 und II. Reg. 12, 17—25, und Nehem. 9, 28—31.) Sie sind in der Pariser und Londoner Polyglotte abgedruckt.[4]) Sie stam-

---

[1]) Was auch Ges. Ansicht in Comm. Jes. I. 85 von einem christlichen Verfasser hervorgerufen.

[2]) Credner de prophet. minor. vers. Syr. indole p. 88. 90. sq.

[3]) Litterar-historische Bemerkungen als Zusätze findet man an einigen Stellen, besonders bei Anführungen von älteren Schriften, namentlich in Samuel, die ich jedoch in Ermangelung eines Exemplars nicht anzugeben im Stande bin; da mir die von mir excerpirten Stellen für diese und die daraus hervorgegangen Uebersetzungen abhanden gekommen sind.

[4]) Besonders abgedruckt New-Castle 1811.

men aus jüngerer Zeit, und haben Christen zu Verfassern.[1]) Einen selbstständigen Werth haben si edurchaus nicht. Auch zwei Psalmenübersetzungen derselben Gattung besitzen wir, von denen jedoch nur eine in der syrischen Ausgabe sich befindet[2]), die andere aber noch ungedruckt im brittischen Museum liegt.

Nach dem hebräischen Urterte ist angefertigt die in den Polyglotten befindliche arab. Uebersetzung des Josua und der Stück I. Reg. 12. II. Reg. 12, 16 und Nehem. 1, 9. 27[3]), und ist dieselbe wort- und sinngetreu gehalten. Sie giebt oft nur knechtisch die Worte wieder. Auch eine Uebersetzung des Pentateuchs von einem afrikanischen Juden um das 13. Jahrhund. angefertigt, ist solcher Art.[4]) Eine samaritanisch-arabische Version aus dem samaritanischen Pentateuch fertigte im 11ten oder 12ten Jahrhundert Abu Said an. Er benutzt die Auslegung des Saadias, und soll seine Uebersetzung sehr wortgetreu sein, und dem Texte sich eng anschließen. Sie scheint für den samaritanischen Gebrauch bearbeitet. Auch eine persische Uebersetzung endlich aus dem Urterte in der knechtischen ängstlichen Art des Aquila angefertigt, die mehr die Wörter als den Sinn wiederzugeben bemüht ist, von einem Juden Jacob, Sohn Josephs Tanuß[5]) im 9ten Jahrhundert[6]), befindet sich in dem Constantinopolitanischen Polyglottenpentateuch, und ist darauf im 6ten Theile der Londoner Polyglotte abgedruckt. Diese alle sind indessen so jung, und von so wenig selbstständigem Interesse, daß wir sie hier nicht weiter zu besprechen nöthig haben, da sie die Grenzen unserer Arbeit nur wenig berühren.

---

[1]) Aem. Roediger de origine et indole Arabicae interpretat. C. I. Cap. 2.

[2]) Eichhorn Repert. II. 159 von Doederlein, Arab. Psalmen.

[3]) Roediger a. a. O. L. I. c. 3.

[4]) Von Erpennius edirt. Pentat. Mosis Arabice. 1622. 4o.

[5]) Bernstein. Berth. kritisch. Journal No. 21.

[6]) De Wette Einleit. 101. Rosenmüller de vers. Pentat. Pers. p. 4. Lorsbach J. A. L. Z. 1816 setzt sie dagegen in das 16. Jahrhdt.

II. Capitel.

Die griechiſchen und die anderen Verſionen.

§. 118.

Die anderen Verſionen gehören nicht mehr zur jüdiſchen Litteratur der bibliſchen Exegeſe, und liegen alſo unſerer Arbeit fern; wir werden daher nur in aller Kürze der Vollſtändigkeit wegen hier eine Ueberſicht der vorzüglichſten und hervorragenden geben.

Den erſten Rang unter ihnen nimmt die unter dem Namen „Septuaginta" exiſtirende Ueberſetzung der Bibel in griechiſcher Sprache, in dem ſogenannten dialectus communis ein. Auch in dieſer Sprache gab es ſeit unbekannter Zeit viele Ueberſetzungen[1]), und iſt ſelbſt im Talmud[2]) von zwei Ueberſetzungen noch die Rede, deren erſte ſehr getadelt[3]), letztere dagegen für eine göttliche Eingebung gehalten wird[4]), und Philo[5]) ſagt ſogar darüber: *ἐνθουσιωντες ὀυκ ἀλλα ἀλλοι προ εφητευον, και τα ἀυτα παντες ὀνοματα και ρηματα ὡςπερ ὑποβολειως ἑκαστος ἀορατος ἐνηχοοντος.* Es ſcheint ſogar die ganze Bibel oder mindeſtens ein großer Theil derſelben in griechiſcher Sprache ſchon zur Zeit des Jeſus Sirach übertragen, vorhanden geweſen zu ſein.[6]) Welches hohe Anſehen dieſe Ueberſetzungen, die früh ſchon von den alexandriniſchen

---

[1]) Die Nachrichten über Demetrius Phalereus Plutarch. Reg. Apoth. und Aelian. Var. Hist. III, 17. wenn ſie zuverläſſig ſind, beweiſen wohl die Exiſtenz von Ueberſetzungen überhaupt. — Specielle Ueberſetzungen der Schrift cf. Abul Phäthachs Samarit. Chron. Clem. Strom I, 341. Euseb. Histor. Eccles. V, 8. Paulus N. Rep. I. 125.

[2]) Soferim 1, 6. 7 wird von 5 alten Verſionen erzählt.

[3]) Megillah Taanith 50.

[4]) Hieroſ. Tal. Megillah 4. Babli Megil. 9.

[5]) De vita Mosis II, 658. Aehnlich Clem. Strom I, 342.

[6]) Prolog. Ecclesiastic. cf. Eichhorn Einleitung in die apocryph. Schriften des A. T. 1795. p. 41. Ecclestic. 44, 16. wie LXX. Gen. 5, 24. — Ecclest 46, 1 wie LXX. Josua filius Nave. — Ecclestic. 14, 7 wie LXX. Levit. 5, 15.

Juden zum Synagogengebrauche benutzt wurden, sich errungen, ist zum Theil schon aus den angeführten Worten des Philo ersichtlich, noch mehr aber aus der Mythe des Aristäus [1]) und den Legenden, die von ihrer Entstehung selbst unter den asiatischen Juden im Umgange waren. [2]) Hier spielt das Uebersetzen und die Vorbereitung zu demselben ganz im Kreise des Wunderbaren. Sie wurden darum auch bald in allgemeinen Gebrauch genommen, und nicht nur die griechischen Juden [3]), sondern auch die Palästinenser [4]) achteten sie hoch, die ersteren gleich dem Original. Die Uebersetzung, die wir jetzt unter dem Namen der Septuaginta über die ganze Bibel besitzen, enthält nur Stücke dieser alten Uebersetzungen, da viele angeführte Stellen im Ecclesiasticus [5]), neuen Testament [6]), Philo [7]) und Josephus eine Uebereinstimmung mit der unserigen zeigen, andere dagegen in denselben Werken citirt [8]), von ihr abweichen, und somit auf eine anders gestaltete Version hinweisen. Es ist sogar bei vielen Büchern der Schrift die spätere Zeit in der Uebersetzung nicht zu verkennen, und selbst christlich polemische Tendenzen finden sich vor. [9]) Auch sind sehr viele Interpola-

[1]) Von Joseph. Antiq. Jud. L. XII. C. 2. §. 2. 14. cf. Clem. Alexand. Strom. I. p. 342 u. Epiphan. de pond. et mens. c. 3. 6. 9—11. Eichhorn, Repert. I, 266.

[2]) Nach Einigen soll jedoch nur von der Uebersetzung des Pentateuchs die Rede sein. Aristaeas et Josephus et omnis schola Judaeorum quinque tantum liberos Moysis a LXX tranlatos asserunt. Hieronym. Praef. in Ezechiel.

[3]) Tertul. Apol. C. 18. vectigalis libertas vulgo auditur sabathis omnibus. cf. Justin. Novella 146.

[4]) Hieros Sota, f. 21. cf. Buxtorf Lexic. talm. s. v. אלישתין Später war indessen aus religiösen Gründen die griechische Version den Juden verhaßt. Megil. Taan. f. 50. Soph. Cp. 1. Wolf. Bib. Hebr. II. 443.

[5]) Nach vor. Note 6. Vgl. Gesen Geschichte d. hebr. Sprache. S. 80. ff.

[6]) Epist. ad Hebr. 11, 22. Luc. 3, 4.

[7]) Levit. 14, 15. Legis Alleg. p. 55. Genes. 3, 4.

[8]) L. c. 54. Genes. 3, 10. de Tumulentia. Chologomodur. Philo war der Meinung, daß der griechische Text mit dem hebr. übereinstimme. De vita Mosis II. 510.

[9]) So wird für לישע משיח *Ιησους ο χριστος* gesetzt. Habac. 3, 13 in der Sexta. Credner, Beiträge, II. Abschn. 6.

tionen zu bemerken [1]), so daß der Text als ganz verderbt und entstellt zu betrachten ist.[2]) Es ist also nicht zu behaupten, daß auch hier wie bei den chaldäischen Versionen die verschiedenen Uebersetzungen von Einer Hand redigirt, und nach bestimmten Grundsätzen bearbeitet worden seien. Nur das ist sicher, daß unsere Septuaginta nicht ganz jene ist, auf die die alten Erzählungen hinweisen, und finden auch die Stellen, die der Talmud [3]) in ihr gefunden haben will, sich nicht alle in der unserigen vor.[4]) Sie hat auch, abgesehen von den vielen Interpolationen und Zusätzen, mehrere Verfasser, deren Uebersetzungen wahrscheinlich ohne weitere Sichtung nebeneinander gestellt wurden, und ist zu verschiedenen Zeiten nach ihren Theilen angefertigt worden. Es sind aber die Verfasser, die jedoch ägyptische Juden zu sein scheinen, und die Zeit der Abfassung uns unbekannt. Gewisse ägyptische Ausdrücke werden in der Uebersetzung angebracht [5]), und sie verräth auch nicht in allen Theilen eine genaue Kenntniß der hebräischen Sprache und die critische Richtung der palästinischen Juden. In den Propheten, namentlich in den kleinen, ist die Uebersetzung ganz verwahrlost. Es ist da die richtige Bedeutung der Wörter nicht angegeben; Eigennamen werden als Haupt- oder Zeitwörter genommen, nach dem leisesten Anklange, den die Buchstaben bezeichnen, und ohne jede Sichtung eine Transposition der hebräischen Laute in griechische vorgenommen; natürlich giebt so diese sogenannte Uebersetzung nicht nur nicht den eigentlichen,

---

[1]) Meor Enaim f. 49. C. 1.

[2]) Origin. Comm. in Math. T. XV Opp. 3. Vergl. Grabe de vitiis LXX.

[3]) Megillah 9, a. Soferim 1, 6.

[4]) Von den 13 erwähnten absichtlichen Abweichungen im Pentateuch finden sich nur: Genes. 2, 2. ויכל בששי, Exod. 4, 20. נושאי אדם ἐπὶ ὑγια, Exod. 12, 40. ובארץ כנען, Zusatz Numeri 16, 15. לא חמר ἐπὶ θυμημα, Levit. 13, 6. צעירת הרגלים χοιρογρυλλιον, dafür wahrscheinlich χειρογρυλλιον.

[5]) *Αρταβη, ιβις, αχι.* cf. Vesser de LXX. interpret. version. syntagma 1, p. 24.

sie giebt überhaupt gar keinen Sinn.[1]) Genauer ist sie allerdings in den historischen Büchern, vorzüglich im Pentateuch, und liefert darum hier manchen schätzbaren Beitrag für die Erläuterung und Sichtung des Textes; aber auch hier ist sie mit so vielen willkürlichen Zusätzen und Abweichungen vom Texte durchzogen, daß man theils dem benutzten Text eine Undeutlichkeit beilegen, theils annehmen muß, er habe in einer veränderten Gestalt vorgelegen. Im Ganzen ist diese Uebersetzung wortgetreu, und bemüht sich nur, den Text wiederzugeben, wie er dem Uebersetzer vorgelegen. Der tropische Ausdruck wird mit dem eigentlichen wiedergegeben, und das Indecente vermieden; jedoch nur äußerst selten das Anthropomorphistische und das Anthropopatische aus dem Texte gelassen. Partikeln, Wörter und auch Sätze werden bisweilen zur größeren Verdeutlichung des Textes eingeschoben, die oft gar nicht dahin gehören, weil der Text diesen so ausgeprägten Gedanken gar nicht besagen will; sie werden darum als ungehörige Interpolationen den Abschreibern von Manchen aber ohne Begründung zur Last gelegt. Eine gediegene Sprachkenntniß geht allen Verfassern dieser Uebersetzung ab, und der Mangel an guten Hilfsmitteln ist überall ersichtlich. Von der Tradition wird ebenfalls nirgends Gebrauch gemacht. Wie die Uebersetzung der kleinen Propheten durch die abnorme Abweichung vom Texte theils durch Unkunde der Sprache, theils durch eine veränderte Gestalt des Textes sich vor allen andern auszeichnet, so ist auch Esther und Daniel in der Uebersetznng mehr umgearbeitet, und als eine Paraphrase zu betrachten, die in Ermangelung einer Version an ihre Stelle gesetzt worden zu sein scheint. Wie der Text, der den Uebersetzern vorgelegen hat, gelautet haben mag, dürfte schwer zu ermitteln sein. Im Pentateuch scheint er dem samaritanischen ähnlich, und von Entstellungen geläutert gewesen zu sein[2]); er war hier und im Jeremias freier

[1]) Man nehme als Beispiel: Micha, das 1. Cap. ꝛc.

[2]) Hotting. thes. philos. Animadv. Samarit. p. 295—300. cf. Gesen. Geschichte der hebr. Sprache p. 176.

von Zusätzen, als in den übrigen Büchern.[1]) Die Hypothese, daß ein Text mit griechischen Buchstaben geschrieben, den Uebersetzern bei ihrer Arbeit vorgelegen habe, hat viel Wahrscheinliches für sich.[2])

§. 119.

Auch nachdem die Septuaginta fertig, und wohl auch schon im Gebrauche war, haben sich noch viele daran gemacht, sie zu revidiren und zu verbessern, namentlich that dies Theodotion aus Ephesus[3]), wie es scheint zur Secte der Hebioniten[4]) gehörig, ungefähr um die Hälfte des 2ten Jahrhunderts j. Z. R.[5]) Er bearbeitete von Neuem den Text der Uebersetzung, und seine Arbeiten sind uns zum Theil aufbewahrt. Er hält sich zwischen den Siebenzigern und den Neuern (Aquila und Symmachus) mitten inne[6]), stimmt, wo die Uebersetzung durch Einfachheit sich auszeichnet, mit jenen überein[7]), weicht dagegen an andern Stellen ab. Seine Uebersetzung des Daniel ist später in Gebrauch gekommen, und unter die der Siebenzig, die über den Daniel nicht zuverlässig gewesen zu sein schien, aufgenommen worden.[8]) Nach ihm verbesserte auch Sym-

[1]) De Wette, histor. crit. Einleitung A. T. §. 217 u. 218.

[2]) Tychsen, Tentamen de variis Codic. Hebr. V. T. mscpt. generibus Rost. p. 66. sq. Maimonides, Thephillin 1, 19 deutet auf den Gebrauch der griechischen Charaktere hin.

[3]) Iren. Haeres. III, 24. Euseb. Hist. Eccles. V. 8.

[4]) Hyeron. Praef. Comm. in Dan. Esdr. u. a. v. St.

[5]) Credners, Beiträge II. 254.

[6]) Hieron. Praef. in Job. et in Evang. Inter novos et veteres medius incedit.

[7]) L. c. Praef. in Psalt. simplicitate sermonis a LXX. interpretibus non discordat.

[8]) Hieron. Praef. in Josua et ad Daniel IV. Origines in nono Stromat. volumine asserit, se quae ab hoc loco sequuntur, non juxta LXX interpretes, qui multum ab Hebraica veritate discordant, sed juxta Theodotionis editionem disserere. Hieron. praef. in Daniel. Versio. Danielem prophetam juxta septuaginta interpretes divini salvatoris Ecclesiae non legunt utentes Theodotionis editione. Hoc unum affirmare possum, quod multum a veritate discordet, et recto judicio repudiatus sit. Sciendum quippe est, Danielem maxime et Esdram etc. Chaldaico sermone conscriptos etc.

machus, ein Ebionit oder Samaritaner[1]), den Ausdruck der griechischen Uebersetzung. „Er pflegte nicht die unglückliche Nachahmung der Wörter, sondern nur die Ordnung des Sinnes zu verfolgen“[2]), und suchte nach seiner Art den Sinn deutlicher zu machen. Es hatten auch beide größere Gründlichkeit in der Uebersetzung, als die Septuaginta erstrebt, und verfielen nicht in Willkürlichkeiten; so vermieden sie die Auflösung der Bilder. Aehnliche Veränderungen scheinen auch der Idee und dem Plane nach in den bei Origines unter den Namen Quinta, Sexta und Septima vorkommenden Bruchstücken von Uebersetzungen vorgenommen worden zu sein, und mögen dieselben wohl eine polemische Tendenz gehabt haben. Es kommen auch noch andere Randbemerkungen zur Septuaginta vor, mit den Namen „der Hebräer“, „der Syrer“, „der Samaritaner“ (nach einer Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs) und „der Hellenist“, die alle auf die mannigfachen vorgenommenen Veränderungen hindeuten. Wie es scheint, so hat man ehedem mit dem Texte der Septuaginta selbst Veränderungen vorgenommen, und erst in später Zeit, als die Handschriften der Septuaginta sehr verbreitet waren, und die Uebersetzung in sehr hohem Ansehen stand, hat man die gemachten Veränderungen besonders vermerkt. Und sollten auch diese Bruchstücke nicht gar Veränderungen einer ursprünglichen Uebersetzung, sondern Ueberreste selbstständiger Versionen sein, so würde doch jedenfalls das daraus hervorgehen, daß viele Uebersetzungen in griechischer Sprache angefertigt wurden und existirten, und wir dürften dann behaupten, daß unsere Septuaginta eine solche Umarbeitung und Vergleichung älterer Versionen sei, die nun nicht mehr existiren, aus denen man aber die Abweichungen notirte. Wesentliche exegetische Unterschiede in diesen Ueberbleibseln von alten Uebersetzungen bemerken wir nicht; doch zeigt der Verfasser der Serta eine christliche Tendenz.[3])

---

[1]) Eusebius Hist. Eccl. VI. 17. Ephin. de pond. C. 16.
[2]) Hieronym. Comm. in Amos III.
[3]) Habacuc 3, 13.

§. 120.

Wie die hier zuletzt besprochenen Versionen oder Recensionen einer ältern Version nur darauf berechnet schienen, die Septuaginta oder die ursprünglichen Versionen, die dieser zu Grunde gelegen haben, zu verbessern oder zu ergänzen, so scheint Aquila mehr die Richtung der Versionen nicht gebilligt, und darum den Plan einer neuen Methode zur Uebersetzung entworfen zu haben. Man könnte sagen, seine Uebersetzung war in polemischer Absicht angefertigt. Aquila aus Sinope[1]) war ein jüdischer Proselyt[2]) unter Adrian. Zu Jerusalem in die christlichen Mysterien eingeweihet, trat er dann wieder, als seine astrologischen Prophezeihungen keinen Anklang fanden, dem jüdischen Glauben bei.[3]) Er war ein Schüler des R. Akiba[4]), und R. Eliezer und R. Josua wandten über seine Leistung auf ihn den biblischen Vers an: „der schönste bist du unter den Menschen, Herrlichkeit ist in deine Lippen gelegt.“[5]) Um seines Namens willen wird er häufig mit Onkelos verwechselt.[6]) Er soll von seiner Uebersetzung der Bibel zwei Recensionen geliefert haben[7]), deren letztere, die genauere, von den Juden mit Begeisterung aufgenommen wurde[8]), und von

[1]) Midrasch Raba Schemoth 30. Schalscheleth Hakabalah f. 28. c 2. Iren. III. 24. *Ακυλος ὁ Ποντικος.*

[2]) Midrasch. Koheleth 7, 10. Meor Enaim p. 145, b. Kidduschin 59, a.

[3]) Hieron. Comm. in Jesaj. VIII. Iren. III, 24. was jedoch zu bezweifeln ist. Capellus Critic. S. L. V. 333 meint, er sei zu den Ebioniten übergangen, aber mit Unrecht, da er von den Juden sehr geschätzt wurde, was wohl nicht der Fall gewesen wäre.

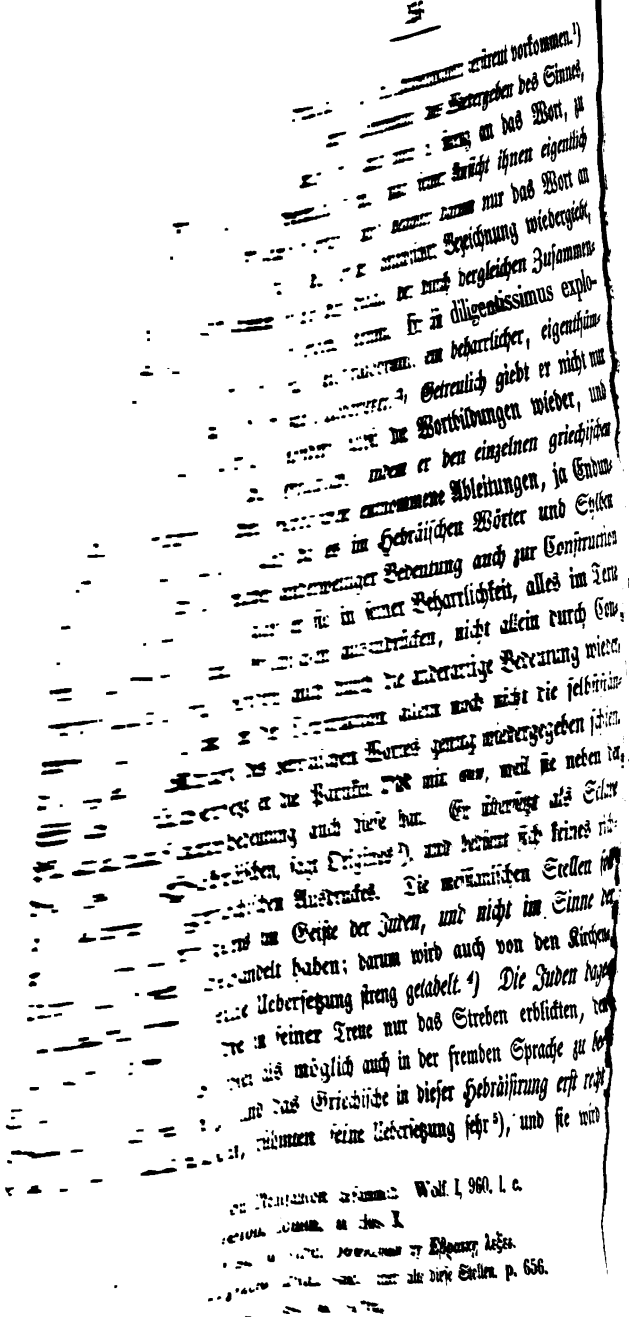
[4]) Wolf. Biblioth. I. 960.

[5]) Talm. Hierosol. Megillah C. I. No. 11. Der Ausdruck יסיפית von יסף scheint sich allerdings auf eine griechische Uebersetzung zu beziehen. cf. Zemach David ad an. 4240. Morin Excercit. Biblic. p. 341. Siphra, Parascha Behar Sinai.

[6]) Talm. Babli Megillah fol. 3, a. Drussius in Epist. 41. an Onkelos et Akilos unus et idem sit? Schikhard, in Bechinath Haperuschim. Cap. 2. Barthol. bibl. Rabb. IV. 281.

[7]) Hieron. Comm. in Ezech. 4. Aquilae secunda editio, quam hebraei *κατα ακριβειαν* nominant.

[8]) Augustin de civitate dei. Aquila . . . quem interpretem Judaei ceteris anteponunt.



1) Eusebius
2) Hieronym
3) Habacuc

:irt, und als Autorität betrachtet.[1]) Die Bruchstücke
sion wurden in der sogenannten Hexapla vom Ori-
n exegetischen Gebrauche gesammelt und zusammenge-
r hatte dabei auch seine religiösen Absichten.[2]) In
pla war der Text mit griechischen und hebräischen Buch-
schrieben, und die Uebersetzung des Aquila, Symmachus,
tuaginta, des Theodotion, aus dem zumeist die der
q ergänzt und verbessert wurde, und an vielen Stellen
ta, sexta und septima columnenweise nebeneinander
Von diesem außerordentlichen Werke sind uns indessen
gmente übrig geblieben, welche von vielen gesammelt
ausgegeben wurden. Es wurden selbst schon in alter
entstandenen Corruptionen in neuen Recensionen[3])
rsionen emendirt, die zwar anerkannt wurden, sich aber
erhalten haben. Der Text der Versionen litt aber
Abschriften immer mehr, und er ist bis jetzt noch
einer Richtigkeit hergestellt.

§. 121.

ßentheils aus den griechischen entstanden die lateini-
ersetzungen der Bibel, unter welchen die Itala die

---

bba Bereschith sect. 46. אל שדי Aquil. אכסיום ואגקום αξιος „würdig der schönsten Fülle." Es fehlt also nichts, was der Verf. sche meint. — Vajikra 30. Wolf. III. 891. — Vajikra 2, 155. schirim fol. 6, 4. Koheleth fol. 73, 4. אל מות - עלמות - α, unsterblich — Vajikra sect. 33. Proverb. 18, 26. ומות υςρον, cf. Aruch מצטרא — Bereschith 73. משכיות cf. Aruch - M. Kohel. fol. 102. אירגן - כרפסינון - carbaro. — Schir Ha- fol. 23, 4. פלקטין. Aus manchen dieser Stellen ergiebt sich jedoch, Uebersetzung oft nicht knechtisch treu dem Worte, sondern dem Sinne macht war; so soll Aq. nach Midrasch Koheleth 44 den Vers Jesaia den Wolken befehle ich ꝛc.," übersetzt haben „den Propheten befehle ht zu weissagen." Auch im Texte scheinen Abweichungen statt gefun- haben. Im Midrasch Beresch 18, a wird Onkelos citirt auf Ezech. פליקתא - רקמת

[2]) Epistol. ad Afr.

[3]) Lucian, cf. Suidas s. h. v. Hesychius und Basilius; Pam- ius und Eusebius.

men aus jüngerer Zeit, und haben Christen zu Verfassern.[1]) Einen selbstständigen Werth haben sie durchaus nicht. Auch zwei Psalmenübersetzungen derselben Gattung besitzen wir, von denen jedoch nur eine in der syrischen Ausgabe sich befindet[2]), die andere aber noch ungedruckt im brittischen Museum liegt.

Nach dem hebräischen Urtexte ist angefertigt die in den Polyglotten befindliche arab. Uebersetzung des Josua und der Stücke I. Reg. 12. II. Reg. 12, 16 und Nehem. 1, 9. 27[3]), und ist dieselbe wort- und sinngetreu gehalten. Sie giebt oft nur knechtisch die Worte wieder. Auch eine Uebersetzung des Pentateuchs von einem afrikanischen Juden um das 13. Jahrhund. angefertigt, ist solcher Art.[4]) Eine samaritanisch-arabische Version aus dem samaritanischen Pentateuch fertigte im 11ten oder 12ten Jahrhundert Abu Said an. Er benutzt die Auslegung des Saadias, und soll seine Uebersetzung sehr wortgetreu sein, und dem Texte sich eng anschließen. Sie scheint für den samaritanischen Gebrauch bearbeitet. Auch eine persische Uebersetzung endlich aus dem Urtexte in der knechtischen ängstlichen Art des Aquila angefertigt, die mehr die Wörter als den Sinn wiederzugeben bemüht ist, von einem Juden Jacob, Sohn Josephs Tanuß[5]) im 9ten Jahrhundert[6]), befindet sich in dem Constantinopolitanischen Polyglottenpentateuch, und ist darauf im 6ten Theile der Londoner Polyglotte abgedruckt. Diese alle sind indessen so jung, und von so wenig selbstständigem Interesse, daß wir sie hier nicht weiter zu besprechen nöthig haben, da sie die Grenzen unserer Arbeit nur wenig berühren.

---

[1]) Aem. Roediger de origine et indole Arabicae interpretat. C. I. Cap. 2.

[2]) Eichhorn Repert. II. 159. von Doederlein, Arab. Psalmen.

[3]) Roediger a. a. O. L. I. c. 3.

[4]) Von Erpennius edirt. Pentat. Mosis Arabice. 1622. 4o.

[5]) Bernstein. Berth. kritisch. Journal No. 21.

[6]) De Wette Einleit. 101. Rosenmüller de vers. Pentat. Pers. p. 4. Lorsbach J. A. L. Z. 1816 setzt sie dagegen in das 16. Jahrhdt.

II. Capitel.

Die griechischen und die anderen Versionen.

§. 118.

Die anderen Versionen gehören nicht mehr zur jüdischen Litteratur der biblischen Exegese, und liegen also unserer Arbeit fern; wir werden daher nur in aller Kürze der Vollständigkeit wegen hier eine Uebersicht der vorzüglichsten und hervorragenden geben.

Den ersten Rang unter ihnen nimmt die unter dem Namen „Septuaginta" existirende Uebersetzung der Bibel in griechischer Sprache, in dem sogenannten dialectus communis ein. Auch in dieser Sprache gab es seit unbekannter Zeit viele Uebersetzungen[1]), und ist selbst im Talmud[2]) von zwei Uebersetzungen noch die Rede, deren erste sehr getadelt[3]), letztere dagegen für eine göttliche Eingebung gehalten wird[4]), und Philo[5]) sagt sogar darüber: ἐνθουσιωντες ουκ ἀλλα ἀλλοι προ εφητευον, και τα ἀυτα παντες ὀνοματα και ρηματα ὡσπερ ὑποβολειως ἑκαστος ἀορατος ἐνηχοοντος. Es scheint sogar die ganze Bibel oder mindestens ein großer Theil derselben in griechischer Sprache schon zur Zeit des Jesus Sirach übertragen, vorhanden gewesen zu sein.[6]) Welches hohe Ansehen diese Uebersetzungen, die früh schon von den alexandrinischen

---

[1]) Die Nachrichten über Demetrius Phalereus Plutarch. Reg. Apoth. und Aelian. Var. Hist. III, 17. wenn sie zuverlässig sind, beweisen wohl die Existenz von Uebersetzungen überhaupt. — Specielle Uebersetzungen der Schrift cf. Abul Phäthachs Samarit. Chron. Clem. Strom I, 341. Euseb. Histor. Eccles. V, 8. Paulus N. Rep. I. 125.

[2]) Soferim 1, 6. 7 wird von 5 alten Versionen erzählt.

[3]) Megillah Taanith 50.

[4]) Hieros. Tal. Megillah 4. Babli Megil. 9.

[5]) De vita Mosis II, 658. Aehnlich Clem. Strom I, 342.

[6]) Prolog. Ecclesiastic. cf. Eichhorn Einleitung in die apocryph. Schriften des A. T. 1795. p. 41. Ecclestic. 44, 16. wie LXX. Gen. 5, 24. — Ecclest 46, 1 wie LXX. Josua filius Nave. — Ecclestic. 14, 7 wie LXX. Levit. 5, 15.

Juden zum Synagogengebrauche benutzt wurden, sich errungen, ist zum Theil schon aus den angeführten Worten des Philo ersichtlich, noch mehr aber aus der Mythe des Aristäus [1]) und den Legenden, die von ihrer Entstehung selbst unter den asiatischen Juden im Umgange waren. [2]) Hier spielt das Uebersetzen und die Vorbereitung zu demselben ganz im Kreise des Wunderbaren. Sie wurden darum auch bald in allgemeinen Gebrauch genommen, und nicht nur die griechischen Juden [3]), sondern auch die Palästinenser [4]) achteten sie hoch, die erstern gleich dem Original. Die Uebersetzung, die wir jetzt unter dem Namen der Septuaginta über die ganze Bibel besitzen, enthält nur Stücke dieser alten Uebersetzungen, da viele angeführte Stellen im Ecclesiasticus [5]), neuen Testament [6]), Philo [7]) und Josephus eine Uebereinstimmung mit der unserigen zeigen, andere dagegen in denselben Werken citirt [8]), von ihr abweichen, und somit auf eine anders gestaltete Version hinweisen. Es ist sogar bei vielen Büchern der Schrift die spätere Zeit in der Uebersetzung nicht zu verkennen, und selbst christlich polemische Tendenzen finden sich vor. [9]) Auch sind sehr viele Interpola-

[1]) Von Joseph. Antiq. Jud. L. XII. C. 2. §. 2. 14. cf. Clem. Alexand. Strom. I. p. 342 u. Epiphan. de pond. et mens. c. 3. 6. 9—11. Eichhorn, Repert. I, 266.

[2]) Nach Einigen soll jedoch nur von der Uebersetzung des Pentateuchs die Rede sein. Aristaeas et Josephus et omnis schola Judaeorum quinque tantum liberos Moysis a LXX tranlatos asserunt. Hieronym. Praef. in Ezechiel.

[3]) Tertul. Apol. C. 18. vectigalis libertas vulgo auditur sabathis omnibus. cf. Justin. Novella 146.

[4]) Hieros Sota, f. 21. cf. Buxtorf Lexic. talm. s. v. אלישתין Später war indessen aus religiösen Gründen die griechische Version den Juden verhaßt. Megil. Taan. f. 50. Soph. Cp. 1. Wolf. Bib. Hebr. II. 443.

[5]) Nach vor. Note 6. Vgl. Gesen Geschichte d. hebr. Sprache. S. 80. ff.

[6]) Epist. ad Hebr. 11, 22. Luc. 3, 4.

[7]) Levit. 14, 15. Legis Alleg. p. 55. Genes. 3, 4.

[8]) L. c. 54. Genes. 3, 10. de Tumulentia. Chologomodur. Philo war der Meinung, daß der griechische Text mit dem hebr. übereinstimme. De vita Mosis II. 510.

[9]) So wird für לישע משיחך *Ιησους ο χριστος* gesetzt. Habac. 3, 13 in der Serta. Credner, Beiträge, II. Abschn. 6.

tionen zu bemerken[1]), so daß der Text als ganz verderbt und entstellt zu betrachten ist.[2]) Es ist also nicht zu behaupten, daß auch hier wie bei den chaldäischen Versionen die verschiedenen Uebersetzungen von Einer Hand redigirt, und nach bestimmten Grundsätzen bearbeitet worden seien. Nur das ist sicher, daß unsere Septuaginta nicht ganz jene ist, auf die die alten Erzählungen hinweisen, und finden auch die Stellen, die der Talmud[3]) in ihr gefunden haben will, sich nicht alle in der unserigen vor.[4]) Sie hat auch, abgesehen von den vielen Interpolationen und Zusätzen, mehrere Verfasser, deren Uebersetzungen wahrscheinlich ohne weitere Sichtung nebeneinander gestellt wurden, und ist zu verschiedenen Zeiten nach ihren Theilen angefertigt worden. Es sind aber die Verfasser, die jedoch ägyptische Juden zu sein scheinen, und die Zeit der Abfassung uns unbekannt. Gewisse ägyptische Ausdrücke werden in der Uebersetzung angebracht[5]), und sie verräth auch nicht in allen Theilen eine genaue Kenntniß der hebräischen Sprache und die critische Richtung der palästinischen Juden. In den Propheten, namentlich in den kleinen, ist die Uebersetzung ganz verwahrlost. Es ist da die richtige Bedeutung der Wörter nicht angegeben; Eigennamen werden als Haupt- oder Zeitwörter genommen, nach dem leisesten Anklange, den die Buchstaben bezeichnen, und ohne jede Sichtung eine Transposition der hebräischen Laute in griechische vorgenommen; natürlich giebt so diese sogenannte Uebersetzung nicht nur nicht den eigentlichen,

---

[1]) Meor Enaim f. 49. C. 1.

[2]) Origin. Comm. in Math. T. XV Opp. 3. Vergl. Grabe de vitiis LXX.

[3]) Megillah 9, a. Soferim 1, 6.

[4]) Von den 13 erwähnten absichtlichen Abweichungen im Pentateuch finden sich nur: Genes. 2, 2. ויכל בששי, Exod. 4, 20. נושאי אדם ἐπὶ ὑγια, Exod. 12, 40. ובארץ כנען, Zusatz Numeri 16, 15. לא חמר ἐπὶ θυμημα, Levit. 13, 6. צעירת הרגלים χοιρογρυλλιον, dafür wahrscheinlich χειρογρυλλιον.

[5]) *Αρταβη, ιβις, αχι.* cf. Vesser de LXX. interpret. version. syntagma 1, p. 24.

sie giebt überhaupt gar keinen Sinn.[1]) Genauer ist sie allerdings in den historischen Büchern, vorzüglich im Pentateuch, und liefert darum hier manchen schätzbaren Beitrag für die Erläuterung und Sichtung des Textes; aber auch hier ist sie mit so vielen willkürlichen Zusätzen und Abweichungen vom Texte durchzogen, daß man theils dem benutzten Text eine Undeutlichkeit beilegen, theils annehmen muß, er habe in einer veränderten Gestalt vorgelegen. Im Ganzen ist diese Uebersetzung wortgetreu, und bemüht sich nur, den Text wiederzugeben, wie er dem Uebersetzer vorgelegen. Der tropische Ausdruck wird mit dem eigentlichen wiedergegeben, und das Indecente vermieden; jedoch nur äußerst selten das Anthropomorphistische und das Anthropopatische aus dem Texte gelassen. Partikeln, Wörter und auch Sätze werden bisweilen zur größeren Verdeutlichung des Textes eingeschoben, die oft gar nicht dahin gehören, weil der Text diesen so ausgeprägten Gedanken gar nicht besagen will; sie werden darum als ungehörige Interpolationen den Abschreibern von Manchen aber ohne Begründung zur Last gelegt. Eine gediegene Sprachkenntniß geht allen Verfassern dieser Uebersetzung ab, und der Mangel an guten Hilfsmitteln ist überall ersichtlich. Von der Tradition wird ebenfalls nirgends Gebrauch gemacht. Wie die Uebersetzung der kleinen Propheten durch die abnorme Abweichung vom Texte theils durch Unkunde der Sprache, theils durch eine veränderte Gestalt des Textes sich vor allen andern auszeichnet, so ist auch Esther und Daniel in der Uebersetznng mehr umgearbeitet, und als eine Paraphrase zu betrachten, die in Ermangelung einer Version an ihre Stelle gesetzt worden zu sein scheint. Wie der Text, der den Uebersetzern vorgelegen hat, gelautet haben mag, dürfte schwer zu ermitteln sein. Im Pentateuch scheint er dem samaritanischen ähnlich, und von Entstellungen geläutert gewesen zu sein[2]); er war hier und im Jeremias freier

[1]) Man nehme als Beispiel: Micha, das 1. Cap. ꝛc.

[2]) Hotting. thes. philos. Animadv. Samarit. p. 295—300. cf. Gesen. Geschichte der hebr. Sprache p. 176.

von Zusätzen, als in den übrigen Büchern.[1]) Die Hypothese, daß ein Text mit griechischen Buchstaben geschrieben, den Uebersetzern bei ihrer Arbeit vorgelegen habe, hat viel Wahrscheinliches für sich.[2])

§. 119.

Auch nachdem die Septuaginta fertig, und wohl auch schon im Gebrauche war, haben sich noch viele daran gemacht, sie zu revidiren und zu verbessern, namentlich that dies Theodotion aus Ephesus[3]), wie es scheint zur Secte der Hebioniten[4]) gehörig, ungefähr um die Hälfte des 2ten Jahrhunderts j. Z. R.[5]) Er bearbeitete von Neuem den Text der Uebersetzung, und seine Arbeiten sind uns zum Theil aufbewahrt. Er hält sich zwischen den Siebenzigern und den Neuern (Aquila und Symmachus) mitten inne[6]), stimmt, wo die Uebersetzung durch Einfachheit sich auszeichnet, mit jenen überein[7]), weicht dagegen an andern Stellen ab. Seine Uebersetzung des Daniel ist später in Gebrauch gekommen, und unter die der Siebenzig, die über den Daniel nicht zuverlässig gewesen zu sein schien, aufgenommen worden.[8]) Nach ihm verbesserte auch Sym-

[1]) De Wette, hiſtor. crit. Einleitung A. T. §. 217 u. 218.

[2]) Tychsen, Tentamen de variis Codic. Hebr. V. T. mscpt. generibus Rost. p. 66. sq. Maimonides, Thephillin 1, 19 deutet auf den Gebrauch der griechischen Charaktere hin.

[3]) Iren. Haeres. III, 24. Euseb. Hist. Eccles. V. 8.

[4]) Hyeron. Praef. Comm. in Dan. Esdr. u. a. v. St.

[5]) Credners, Beiträge II. 254.

[6]) Hieron. Praef. in Job. et in Evang. Inter novos et veteres medius incedit.

[7]) L. c. Praef. in Psalt. simplicitate sermonis a LXX. interpretibus non discordat.

[8]) Hieron. Praef. in Josua et ad Daniel IV. Origines in nono Stromat. volumine asserit, se quae ab hoc loco sequuntur, non juxta LXX interpretes, qui multum ab Hebraica veritate discordant, sed juxta Theodotionis editionem disserere. Hieron. praef. in Daniel. Versio. Danielem prophetam juxta septuaginta interpretes divini salvatoris Ecclesiae non legunt utentes Theodotionis editione. Hoc unum affirmare possum, quod multum a veritate discordet, et recto judicio repudiatus sit. Sciendum quippe est, Danielem maxime et Esdram etc. Chaldaico sermone conscriptos etc.

machus, ein Ebionit oder Samaritaner[1]), den Ausdruck der griechischen Uebersetzung. „Er pflegte nicht die unglückliche Nachahmung der Wörter, sondern nur die Ordnung des Sinnes zu verfolgen“[2]), und suchte nach seiner Art den Sinn deutlicher zu machen. Es hatten auch beide größere Gründlichkeit in der Uebersetzung, als die Septuaginta erstrebt, und verfielen nicht in Willkürlichkeiten; so vermieden sie die Auflösung der Bilder. Aehnliche Veränderungen scheinen auch der Idee und dem Plane nach in den bei Origines unter den Namen Quinta, Sexta und Septima vorkommenden Bruchstücken von Uebersetzungen vorgenommen worden zu sein, und mögen dieselben wohl eine polemische Tendenz gehabt haben. Es kommen auch noch andere Randbemerkungen zur Septuaginta vor, mit den Namen „der Hebräer“, „der Syrer“, „der Samaritaner“ (nach einer Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs) und „der Hellenist“, die alle auf die mannigfachen vorgenommenen Veränderungen hindeuten. Wie es scheint, so hat man ehedem mit dem Texte der Septuaginta selbst Veränderungen vorgenommen, und erst in später Zeit, als die Handschriften der Septuaginta sehr verbreitet waren, und die Uebersetzung in sehr hohem Ansehen stand, hat man die gemachten Veränderungen besonders vermerkt. Und sollten auch diese Bruchstücke nicht gar Veränderungen einer ursprünglichen Uebersetzung, sondern Ueberreste selbstständiger Versionen sein, so würde doch jedenfalls das daraus hervorgehen, daß viele Uebersetzungen in griechischer Sprache angefertigt wurden und existirten, und wir dürften dann behaupten, daß unsere Septuaginta eine solche Umarbeitung und Vergleichung älterer Versionen sei, die nun nicht mehr existiren, aus denen man aber die Abweichungen notirte. Wesentliche exegetische Unterschiede in diesen Ueberbleibseln von alten Uebersetzungen bemerken wir nicht; doch zeigt der Verfasser der Serta eine christliche Tendenz.[3])

---

[1]) Eusebius Hist. Eccl. VI. 17. Ephin. de pond. C. 16.
[2]) Hieronym. Comm. in Amos III.
[3]) Habacuc 3, 13.

§. 120.

Wie die hier zuletzt besprochenen Versionen oder Recensionen einer ältern Version nur darauf berechnet schienen, die Septuaginta oder die ursprünglichen Versionen, die dieser zu Grunde gelegen haben, zu verbessern oder zu ergänzen, so scheint Aquila mehr die Richtung der Versionen nicht gebilligt, und darum den Plan einer neuen Methode zur Uebersetzung entworfen zu haben. Man könnte sagen, seine Uebersetzung war in polemischer Absicht angefertigt. Aquila aus Sinope[1]) war ein jüdischer Proselyt[2]) unter Adrian. Zu Jerusalem in die christlichen Mysterien eingeweihet, trat er dann wieder, als seine astrologischen Prophezeihungen keinen Anklang fanden, dem jüdischen Glauben bei.[3]) Er war ein Schüler des R. Akiba[4]), und R. Eliezer und R. Josua wandten über seine Leistung auf ihn den biblischen Vers an: „der schönste bist du unter den Menschen, Herrlichkeit ist in deine Lippen gelegt.“[5]) Um seines Namens willen wird er häufig mit Onkelos verwechselt.[6]) Er soll von seiner Uebersetzung der Bibel zwei Recensionen geliefert haben[7]), deren letztere, die genauere, von den Juden mit Begeisterung aufgenommen wurde[8]), und von

[1]) Midrasch Raba Schemoth 30. Schalscheleth Hakabalah f. 28. c 2. Iren. III. 24. *Ακυλος ὁ Ποντικος.*

[2]) Midrasch. Koheleth 7, 10. Meor Enaim p. 145, b. Kidduschin 59, a.

[3]) Hieron. Comm. in Jesaj. VIII. Iren. III, 24. was jedoch zu bezweifeln ist. Capellus Critic. S. L. V. 333. meint, er sei zu den Ebioniten übergangen, aber mit Unrecht, da er von den Juden sehr geschätzt wurde, was wohl nicht der Fall gewesen wäre.

[4]) Wolf. Biblioth. I. 960.

[5]) Talm. Hierosol. Megillah C. I. No. 11. Der Ausdruck יסיפית von יפה scheint sich allerdings auf eine griechische Uebersetzung zu beziehen. cf. Zemach David ad an. 4240. Morin Excercit. Biblic. p. 341. Siphra, Parascha Behar Sinai.

[6]) Talm. Babli Megillah fol. 3, a. Drussius in Epist. 41. an Onkelos et Akilos unus et idem sit? Schikhard, in Bechinath Haperuschim. Cap. 2. Barthol. bibl. Rabb. IV. 281.

[7]) Hieron. Comm. in Ezech. 4. Aquilae secunda editio, quam hebraei *κατα ακριβειαν* nominant.

[8]) Augustin de civitate dei. Aquila . . . quem interpretem Judaei ceteris anteponunt.

welcher Bruchstücke bei den Kirchenvätern zerstreut vorkommen.[1]) Er scheint bei einer Uebersetzung das Wiedergeben des Sinnes, und halte man sich auch noch so streng an das Wort, zu meiden, vermuthlich weil nach seiner Ansicht ihnen eigentlich doch niemand erfasse, und beachtet darum nur das Wort an und für sich, das er mit griechischer Bezeichnung wiedergiebt, unbekümmert um den Inhalt, der durch dergleichen Zusammenstellungen sich ergeben könnte. Er ist diligentissimus explorator verborum Hebraicorum, ein beharrlicher, eigenthümlicher und fleißiger Uebersetzer.[2]) Getreulich giebt er nicht nur die Wörter, sondern selbst die Wortbildungen wieder, und hebräisirt das Griechische, indem er den einzelnen griechischen Wörtern dem Hebräischen entnommene Ableitungen, ja Endungen giebt. Und da es im Hebräischen Wörter und Sylben giebt, die neben anderweitiger Bedeutung auch zur Construction gehören, so giebt er sie in seiner Beharrlichkeit, alles im Texte wieder im Griechischen auszudrücken, nicht allein durch Construction, sondern auch durch die anderartige Bedeutung wieder, weil ihm in der Construction allein noch nicht die selbstständige Kraft des hebräischen Wortes genug wiedergegeben schien. So übersetzt er die Partikel את mit *συν*, weil sie neben der Accusativbedeutung auch diese hat. Er übersetzt als Sclave des Hebräischen, sagt Origines[3]), und bedient sich keines richtigen griechischen Ausdruckes. Die messianischen Stellen soll er übrigens im Geiste der Juden, und nicht im Sinne der Kirche behandelt haben; darum wird auch von den Kirchenvätern seine Uebersetzung streng getadelt.[4]) Die Juden dagegen, die in seiner Treue nur das Streben erblickten, den Text so viel als möglich auch in der fremden Sprache zu bewahren, und das Griechische in dieser Hebräisirung erst recht verstanden, rühmten seine Uebersetzung sehr[5]), und sie wird

[1]) Von Montfaucon gesammelt. Wolf. I, 960. l. c.
[2]) Hieron. Comm. in Hos. II.
[3]) Epist. ad Afric. *δουλευων τη Εβραικη λεξει.*
[4]) Carpzcio Critic. sac. citirt alle diese Stellen. p. 656.
[5]) Origin. Epist. ad Afric.

überall citirt, und als Autorität betrachtet.[1]) Die Bruchstücke dieser Version wurden in der sogenannten Hexapla vom Origines zum exegetischen Gebrauche gesammelt und zusammengestellt. Er hatte dabei auch seine religiösen Absichten.[2]) In der Hexapla war der Text mit griechischen und hebräischen Buchstaben geschrieben, und die Uebersetzung des Aquila, Symmachus, der Septuaginta, des Theodotion, aus dem zumeist die der Siebenzig ergänzt und verbessert wurde, und an vielen Stellen die quinta, sexta und septima columnenweise nebeneinander gestellt. Von diesem außerordentlichen Werke sind uns indessen nur Fragmente übrig geblieben, welche von vielen gesammelt und herausgegeben wurden. Es wurden selbst schon in alter Zeit die entstandenen Corruptionen in neuen Recensionen[3]) dieser Versionen emendirt, die zwar anerkannt wurden, sich aber doch nicht erhalten haben. Der Text der Versionen litt aber durch die Abschriften immer mehr, und er ist bis jetzt noch nicht in seiner Richtigkeit hergestellt.

§. 121.

Großentheils aus den griechischen entstanden die lateinischen Uebersetzungen der Bibel, unter welchen die Itala die

---

[1]) Rabba Bereschith sect. 46. אל שדי Aquil. אכסיום ואנקום *αξιος vαγκους* „würdig der schönsten Fülle." Es fehlt also nichts, was der Verf. Jede Mosche meint. — Vajikra 30. Wolf. III. 891. — Vajikra 2, 155. Schir Haschirim fol. 6, 4. Koheleth fol. 73, 4. אל מות - עלמות - *Θανασια*, unsterblich — Vajikra sect. 33. Proverb. 18, 26. ומות חיי - *μυξρον*, cf. Aruch מצמרא — Bereschith 73. משכיות cf. Aruch דסקי — M. Kohel. fol. 102. אירגן - כרפסינן - carbaro. — Schir Hachirim fol. 23, 4. פלקטין. Aus manchen dieser Stellen ergiebt sich jedoch, daß die Uebersetzung oft nicht knechtisch treu dem Worte, sondern dem Sinne nach gemacht war; so soll Aq. nach Midrasch Koheleth 44 den Vers Jesaia 5, 6 „den Wolken befehle ich ꝛc.," übersetzt haben „den Propheten befehle ich, nicht zu weissagen." Auch im Texte scheinen Abweichungen statt gefunden zu haben. Im Midrasch Bereschith 18, a wird Onkelos citirt auf Ezech. 16, 4 פליקתא - רקמה

[2]) Epistol. ad Afr.

[3]) Lucian, cf. Suidas s. h. v. Hesychius und Basilius; Pamphilius und Eusebius.

berühmteste ist. Sie folgen wörtlich in ihren Fehlern und Abweichungen der Septuaginta, und zwar der *Koivη*, und haben darum keinen selbstständigen Werth. Sie dienen höchstens dazu, den griechischen Text zu emendiren. Von der Itala sind dazu nur Bruchstücke und Fragmente übriggeblieben. Da nun diese Uebersetzungen von Fehlern wimmelten, und die Abweichung vom Urtext dadurch um so mehr hervortrat, so unternahm es Hieronymus in der 2ten Hälfte des 4ten Jahrhunderts dieselben critisch zu bearbeiten, und manche Bücher, so das Psalterium, neu zu übersetzen, und zwar nach dem hexaplarischen Texte.[1]) Aber auch diese Arbeit ist nicht auf uns gekommen. Wie ins Lateinische, so wurde die Septuaginta auch in andere Sprachen übertragen, welche Uebersetzungen alle für uns keinen besondern Werth haben. So ins Syrische, welche Uebersetzung die figurata genannt wird[2]); bekannt sind davon: die im J. 617 von dem Bischof Paul aus Tela angefertigte[3]), von der nur mehrere Bücher erhalten und herausgegeben wurden; sie verhält sich zur Septuaginta, wie Aquila zum Texte, und das Syrische wird darin durch die Nachahmung der griechischen Formen und Beibehaltung griechischer Wörter ganz gräcisirt; und die von Jacob von Odessa zu Anfang des 8ten Jahrhunderts recensirte Uebersetzung des Pentateuchs und des Daniel. Bei der Recension wurde auch die (Peschita) syrische Version des Urtextes benutzt.[4]) Ins Aethiopische, die ganze Bibel von christlichen unbekannten Verfassern, etwa um das 5te Jahrhundert. Nur ein Theil davon ist gedruckt.[5]) Ins Aegyptische, und zwar ins Koptische und Sahidische[6]), etwa zu Ende des 3ten Jahrhunderts, desgleichen von Christen; nur von der

[1]) Hieronym. praef. in Psalter. Job et Parallpom.

[2]) Abulpharag. histor. dynast. 100. Pococke, spec. Histor. Arab. p. 184.

[3]) Repert. VII. 220. ff. Eichhorn.

[4]) Hävernick, Einleitung ins A. T. I. 2, 64.

[5]) Psalter. et Cantic. ed. Polken.-Psalter. etc. accedunt Hymni et orationes, cura Ludolfii.

[6]) Hug. Allgem. Encyclop. Art. Aegypt.

ersteren sind einige Bücher gedruckt.[1]) Ins Armenische, ums Jahr 410, nach einem eigenen Texte, und ums 13te Jahrhundert nach der Vulgata interpolirt; ins Georgische oder Gerusinische, ums 6te Jahrhundert, und endlich vom 9ten bis zum 11ten Jahrhundert ins Slavische und Arabische. Die versio Veneta, ums 14te Jahrhundert angefertigt, folgt mit fast sclavischer Treue unter Benutzung der Septuaginta dem masoretischen Texte, und hat schon ihres jungen Alters wegen für unsere Arbeit kein Interesse.

§. 122.

Außer der lateinischen Uebersetzung der Septuaginta, die er durch Revision der alten lateinischen Uebersetzungen besorgte, unternahm es Hieronymus im Jahre 385, auch den hebräischen Text ins Lateinische zu übersetzen. Er zog sich dadurch von Seiten vieler, die das Ansehen der Septuaginta dadurch gefährdet sahen, Verfolgungen und Anfeindungen zu; doch manche wieder belobten und billigten seinen Schritt. Einige hundert Jahre später gewann seine Uebersetzung allgemeines kirchliches Ansehen, und kam in häufigen Gebrauch. Natürlich schlichen sich auch hier durch die häufigen Abschriften wieder Fehler ein, doch wurde sie hin und wieder, jedoch nicht critisch genug verbessert. Nach Anerkennung derselben als authentischer Uebersetzung Seitens des tridentinischen Conciliums, wurde eine zuverlässige Ausgabe vom päbstlichen Stuhle besorgt, die jetzt im Kirchengebrauch ist, und immer unverändert abgedruckt wird. Hieronymus war in der hebräischen Sprache sehr eingeweiht, hatte von den damaligen Rabbinen eine zuverlässige Kenntniß des hebräischen Alterthums sich erworben[2]), die exegetische Methode der Juden und die vorhandenen Uebersetzungen sorg-

---

[1]) Quinque Mos. libr. in lingua Aegypt. descr. cum latin versione ed. Dav. Wilkins.

[2]) Hieronym. ep. ad Damas III. 520. Est vir quidam, qui ex Hebraeis crediderat, (ad Rustic. IV. 2, 744) a quo ego plura didicisse gaudeo — Apol. Ruf. Audio te in me sale Plautino ludere eo, quod Barabam Judaeum dixerim praeceptorem meum. Nec mirum, si similitudine verborum Barbanina scripseris Barrabam.

fältig benutzt, und verfuhr bei seiner Uebersetzung nach richtigen wissenschaftlichen Grundsätzen. Seine Uebersetzung ist darum auch als die vortrefflichste des ganzen Alterthums zu betrachten. Er berücksichtigt keine Tradition, und weicht auch vom Texte nicht ab, um dadurch gewisse Ansichten ins rechte Licht zu setzen, oder eine polemische Tendenz zu verfolgen. So belässt er auch die Anthropomorphieen und die Anthropopathieen, oder andere Unverständlichkeiten, und hält sich an den deutlichen Ausdruck, wenn dieser auch dem Geiste des Ganzen zu widersprechen scheint. Seine Consequenz und Methode entspricht ganz den Anforderungen, die man zu machen berechtigt ist. Er nimmt das Wort genau, aber nur, um den eigentlichen Sinn zu ermitteln, und giebt diesen deutlich, aber doch mit solchen Worten her, daß der Geist des Ausdrucks mit erkenntlich sei. Und um dieses zu erzielen, oder auch um den Satz zu motiviren, und das Gesagte in das rechte Licht zu setzen, macht er davon Gebrauch, Partikeln, und einzelne Wörter zuzusetzen und auszulassen, oder zu vertauschen.[1]) Er bewahrte den Charakter der hebräischen, wie der lateinischen Sprache. Den Inhalt ließ er sich durch den objectiven Text geben, ganz wie er sich zeigt in seiner Form, und wie er im Ganzen dem Geiste nach einen Sinn trägt; den Ausdruck dafür lieferte ihm die lateinische Sprache, deren er sich nach ihren Eigenheiten bediente[2]); doch suchte er ihn dem hebräischen Ausdrucke verhältnißmäßig entsprechen zu lassen. Er gesteht selbst, an einigen Stellen etwas schnell und unvorsichtig gearbeitet zu haben[3]); und wenn ihn auch richtige Principien leiteten, so ist er doch nicht immer diesen nachgekommen; zuweilen gebricht es ihm an exegetischen Hilfsmitteln, und

[1]) Exod. 23. et nullus ex more indutus est cultu suo. Exod. 40, 1. Mense primo, prima die mensis, Numer. 20, 1. Israel et omnis. Josua 23, 16. quod pepigit etc. Jesaj. 61, 3 ut ponerem fortitudinem u. v. a. St.

[2]) Er bringt darum häufig mehrere Verse in eine Construction, nach gewöhnlichem Periodenbau des Lateinischen.

[3]) Praef. Tobias.

er findet auch nicht immer den richtigen Sinn. Auch fasst er er mitunter die Bedeutung nicht richtig auf [1]), und macht einzelne genauere Angaben als Zusätze. [2]) Eine ganz genaue Befolgung der hier angegebenen Grundsätze wird also nicht durchweg eingehalten, und eine critische Behandlung des Textes, eine sorgfältige Uebertragung, die streng und gemessen ist, ist nirgends anzutreffen.

§. 123.

Auch die Vulgata des Hieronymus wurde, als sie in Gebrauch kam, mehrere Mal in andere Sprachen übersetzt, so ins Angelsächsische von Alfrik im 10ten Jahrhundert, und ins Arabische und Persische. Diese letztern haben jedoch nur für den Text der Uebersetzung des Hieronymus einigen Werth. Für unsere Arbeit haben sie, wie alle übrigen erwähnten Versionen, kein besonderes Interesse, wie sie an sich in den Kreis unserer Betrachtung nicht hineingehören. Wir haben ihrer darum auch nur in aller Kürze Erwähnung gethan.

III. Capitel.

Die Paraphrasen.

§. 124.

In den hier besprochenen Versionen, wie verschieden auch die Richtung und Tendenz sein mögen, war doch immer die allgemeine Absicht nicht zu verkennen, die Schrift in ihrem Wesen überhaupt wiederzugeben, und entweder die Form allein, die den Inhalt und Sinn dann vermitteln möge, oder den Inhalt, aber doch nur mit der Form, so weit diese mit bewahrt werden kann, in der Uebersetzung auszudrücken; in den Paraphrasen ist dagegen eine andere Absicht vorherrschend, nämlich: den Inhalt der Schrift allein wiederzugeben. Der Inhalt

[1]) Num. 20, 8. congrega populum tuum et Aron etc. אתו - aus.

[2]) Num. 25, 1 eo tempore. Reg. I. 13, 2 porro ceterum. Reg. IV. 5, 2: fortis et dives u. v. a. St.

wird zwar durch die Form bestimmt, und in dem Ausdruck liegt der wesentliche Sinn; es muß darum auch derselbe genau beleuchtet werden, und die Paraphrase muß darauf eingehen, den gewählten Ausdruck in das rechte Licht zu setzen; allein es wird dabei nicht auf die Form an und für sich, sondern auf den Sinn und die Bedeutung der Form, die als zum Inhalte gehörig betrachtet wird, Rücksicht genommen. In solcher Beziehung dürfte eigentlich die Paraphrase als Commentar zu betrachten sein, und nicht mehr der Hermeneutik angehören, der wir blos die Behandlung des Textes zugemessen haben. Da indessen die Paraphrase in der Darstellung ihrer Resultate nicht eine selbstständige Form hat, wie etwa Noten oder Commentationen, sondern dem vorliegenden Gegenstande in derselben Art, wie der Text sie hat, Schritt vor Schritt folgt, und direct auf Erklärungen nicht eingehet, so fällt sie der Uebersetzung zu. Sie ist eine Version des Inhalts, oder ein Ausdruck desselben in einer andern Sprache, aber nicht wie in manchen Uebersetzungen, des einfachen wörtlichen Inhalts, sondern des geistigen, wie er im Geiste und im Sinne des Paraphrasten sich über den vorhandenen Text gestaltet. Sie ist aber dabei nicht selbstständig, wie etwa eine biblische Geschichte, sondern sie folgt dem vorliegenden Schema. Sie behält das Gerüst bei, übernimmt aber in selbstständiger Art die Ausschmückung, und verfolgt dabei eine zeitgemäße Behandlung. Vorzüglich scheint sie zu dem Ende bearbeitet zu sein, um das Volk mit dem Inhalt der Schrift so bekannt zu machen, daß es daraus ihr ganzes Wesen kennen lernen solle, umgekehrt als manche Uebersetzung, um durch den Inhalt die Form zu verständigen, zu vermitteln und zur Kenntniß zu bringen. Sie gehört mit andern Worten darum zur Hermeneutik, weil sie nur denjenigen Inhalt wiedergiebt, der nach dem Geiste des Paraphrasten als der eigentliche und wesentliche erachtet wurde. Sie dient dazu, durch Lectüre das Volk mit der Schrift bekannt zu machen, und behandelt ohne tieferes Eingehen noch in einfacher Art ihren Stoff.

§. 125.

Das Bedürfniß, das Volk mit dem Inhalte der Schrift besonders des Pentateuchs und der fünf Megilloth, die öffentlich verlesen wurden, bekannt zu machen, was bei der Kürze und Undeutlichkeit einer wortgetreuen Uebersetzung nicht immer erzielt werden konnte, hat wohl schon früh Versuche solcher Art hervorgerufen [1]), die nur auf die Verdeutlichung des Sinnes und Inhaltes gerichtet waren. Schon in dem Targum des Jonathan zu den Propheten, die doch nicht so oft wie der Pentateuch vorgelesen wurden, auch keine Gesetzesstellen enthielten, bei denen es auf genaue Wiedergabe des Wortes nicht ankam, und die auch nicht solche bedeutungsvolle, inhaltsschwere Worte brachten, wie die unmittelbaren Worte Gottes im Pentateuch, haben wir schon mehr eine sinn- als wortgetreue Uebersetzung gefunden. Möglich also, daß ein Jonathan, oder andere nach seinen Principien auch den Pentateuch und die fünf Megilloth so übersetzten, weshalb auch diese Art der Uebersetzung als die Jonathansche benannt sein mag; da dieses Verfahren jedoch in Bezug auf den Pentateuch nicht zusagte, und die wortgetreue Darstellung mehr orthodox gefunden wurde, so hatte diese Uebersetzungsart keinen Eingang, und die Arbeiten gingen in ihrer ursprünglichen Gestalt uns verloren. Daher erklären sich wohl die vielen Citate aus dem Jeruschalmi, die hier und da vorkommen, und die wir in den sogenannten vorhandenen Recensionen des Jonathan und Jeruschalmi nicht wiederfinden [2]); sie deuten auf ein verloren gegangenes Targum hin. Daher erklärt es sich auch, daß das Alterthum der einen Paraphrase zum Pentateuch den Jonathan als Verfasser zuertheilt, während deutlich die Sprache, der Ton, die Art der Uebersetzung bekundet, daß der Verfasser des Targums zu den Propheten nicht der der Paraphrase ist; vermuthlich hat nur

---

[1]) Es werden schon in den Midraschim, Megillah 3. Jer. Berachoth 5, 3. Jer. Megillah 4, 10. Jer. Kilaim 8, fin. derartige Uebersetzungen erwähnt, und doch sind unsere Paraphrasen viel jünger.

[2]) Aruch: עלק, שלחף, גד, שגש. Nach Zunz im a. B. S. 68, Not. b.

die Anleitung und Unterlage zu dieser, die nach Jonathan genannt war, den Namen auf unsere Ueberarbeitung übertragen. Da die erste Paraphrase aber keine sanctionirte Autorität gewann, und neben dem Onkelos in den Synagogen, nicht gebraucht wurde, da also aus ihr nicht einmal, wie bei den Propheten, die doch mindestens stückweise etwa in den Haphtaroth gelesen worden sind, vorgetragen wurde, so wurden wohl früh mit derselben beliebige Emendationen vorgenommen, und wie durch die Entwickelung der halachischen Interpretation und der traditionellen Auffassung der biblische Inhalt sich vergrößerte und auch feststetzte, so wurden auch Zusätze in diesem Sinne hinzugefügt, und damit die ursprüngliche Paraphrase vermehrt.[1]) Vorzüglich scheint diese sogenannte jonathansche Paraphrase in Palästina in Gebrauch gekommen zu sein, und daher erhielt sie auch den Namen Jeruschalmi, im Gegensatze zu dem babylonischen Onkelos. Späterhin, als sie von dem synagogalen Gebrauche gänzlich verbannt war, wurden die Handschriften seltener, und es scheint nun von einem Unbekannten eine Recension derselben mit Emendationen und vielen Zusätzen vorbereitet, und unter dem Namen „Targum Jonathan" herausgegeben worden zu sein. Es sind wahrscheinlich mit einem Manuscript auch viele andere Manuscripte aus Palästina[2]) unter dem Namen „Targum Jeruschalmi" verglichen, und die abweichenden Stellen vermerkt worden[3]), und es giebt so zum Theil beden-

---

[1]) So finden sich sogar als Zusätze Num. 24, 19 — 24, der Name Constantinopel, und Notizen über den Untergang des Weströmischen Reiches, cf. Zunz im a. B. S. 75, fin.

[2]) De Rossi hat noch zwei vollständige im Ganzen gleiche Manuscr. unserer Paraphrase gesehen. Meor Enaim c. 9. p. 50, b., und von mehreren Schriftstellern werden Stellen citirt, die in unseren Paraphrasen nicht vorkommen, und die solchen Manuscripten entnommen sind, die noch lange nach Anfertigung unserer Pharaphrasen existirt haben sollen, und erst dann verloren gingen; nur also die in früherer Zeit angefertigte Vergleichung der Manuscripte erhielt sich.

[3]) Zu den vielen Conjecturen, die über die abbrevirte Bezeichnung ירו gemacht werden, möchte ich noch die hinzufügen, daß sie Targum Jaschan, ein altes Targum, das dazu vielleicht aus Jerusalem kam, bedeute.

tende, zum Theil unbedeutende Varianten, die sich oft nur auf grammatische Formen erstrecken; ja, an vielen Stellen enthält die Variante nichts weiter, als was der Text des Jonathan besagt.[1]) Es scheint danach, daß entweder die abweichende Stelle im Jonathan nach der Randglosse emendirt wurde, oder daß der Redactor aus den vielen und vielleicht von einander abweichenden jerusalemitischen Handschriften sich für die Lesart, die mit der des Jonathan übereinstimmte, erklärt und das so vermerkt habe. Bei der Ungewißheit über die Entstehung dieser, in zwei Recensionen vorhandenen Paraphrasen, bei dem Mangel jeder zuverlässigen Tradition, läßt sich über das Zeitalter und den Verfasser nichts angeben. Wir möchten jedoch zu den Conjecturen, die wir hier als die wahrscheinlichsten aufgestellt, noch die hinzufügen, daß die neue Recension oder Redaction etwa zur Zeit der Origines, der in gleicher Art auch die griechischen Versionen mit einander verglichen, gemacht wurde, weil höchst wahrscheinlich das Muster der Hexapla zu ähnlichen Arbeiten verlockte. Indessen sind jedenfalls Zusätze in unserer Paraphrase noch jüngern Ursprungs.

§. 126.

Wie es nun aus der Arbeit selbst sich ergiebt, daß Jonathan, der Uebersetzer der Propheten, nicht der Paraphrast zum Pentateuch ist, eben so sicher ist es, daß verschiedene Hände, trotz der Bemühungen des Redactors, eine Einheit hineinzubringen, zu erkennen sind, und daß zu den jerusalemitischen Randglossen, wenngleich in sehr vielen Stellen eine gewisse Tendenz durchschimmert, viele verschiedene Manuscripte benutzt wurden. Es läßt sich darum selten ein Princip ganz durchführen, nach welchem gearbeitet wurde, weil die Emendationen verschiedener Art sind, und kein leitender Grundsatz auffinden, der den Varianten zur Basis diente. Was wir darum von diesen beiden Recensionen, oder besser von der einen Paraphrase mit

[1]) Gen. 22, 24. 32, 7. 38, 19. 44, 18. Levit. 18, 28. 27, 4. u. v. a. St.

welcher Bruchstücke bei den Kirchenvätern zerstreut vorkommen.[1]) Er scheint bei einer Uebersetzung das Wiedergeben des Sinnes, und halte man sich auch noch so streng an das Wort, zu meiden, vermuthlich weil nach seiner Ansicht ihnen eigentlich doch niemand erfasse, und beachtet darum nur das Wort an und für sich, das er mit griechischer Bezeichnung wiedergiebt, unbekümmert um den Inhalt, der durch dergleichen Zusammenstellungen sich ergeben könnte. Er ist diligentissimus explorator verborum Hebraicorum, ein beharrlicher, eigenthümlicher und fleißiger Uebersetzer.[2]) Getreulich giebt er nicht nur die Wörter, sondern selbst die Wortbildungen wieder, und hebräisirt das Griechische, indem er den einzelnen griechischen Wörtern dem Hebräischen entnommene Ableitungen, ja Endungen giebt. Und da es im Hebräischen Wörter und Sylben giebt, die neben anderweitiger Bedeutung auch zur Construction gehören, so giebt er sie in seiner Beharrlichkeit, alles im Texte wieder im Griechischen auszudrücken, nicht allein durch Construction, sondern auch durch die anderartige Bedeutung wieder, weil ihm in der Construction allein noch nicht die selbstständige Kraft des hebräischen Wortes genug wiedergegeben schien. So übersetzt er die Partikel את mit *συν*, weil sie neben der Accusativbedeutung auch diese hat. Er übersetzt als Sclave des Hebräischen, sagt Origines[3]), und bedient sich keines richtigen griechischen Ausdruckes. Die messianischen Stellen soll er übrigens im Geiste der Juden, und nicht im Sinne der Kirche behandelt haben; darum wird auch von den Kirchenvätern seine Uebersetzung streng getadelt.[4]) Die Juden dagegen, die in seiner Treue nur das Streben erblickten, den Text so viel als möglich auch in der fremden Sprache zu bewahren, und das Griechische in dieser Hebräisirung erst recht verstanden, rühmten seine Uebersetzung sehr[5]), und sie wird

[1]) Von Montfaucon gesammelt. Wolf. I, 960. l. c.
[2]) Hieron. Comm. in Hos. II.
[3]) Epist. ad Afric. *δουλευων τη Εβραικη λεξει.*
[4]) Carpzcio Critic. sac. citirt alle diese Stellen. p. 656.
[5]) Origin. Epist. ad Afric.

überall citirt, und als Autorität betrachtet.[1]) Die Bruchstücke dieser Version wurden in der sogenannten Hexapla vom Origines zum exegetischen Gebrauche gesammelt und zusammengestellt. Er hatte dabei auch seine religiösen Absichten.[2]) In der Hexapla war der Text mit griechischen und hebräischen Buchstaben geschrieben, und die Uebersetzung des Aquila, Symmachus, der Septuaginta, des Theodotion, aus dem zumeist die der Siebenzig ergänzt und verbessert wurde, und an vielen Stellen die quinta, sexta und septima columnenweise nebeneinander gestellt. Von diesem außerordentlichen Werke sind uns indessen nur Fragmente übrig geblieben, welche von vielen gesammelt und herausgegeben wurden. Es wurden selbst schon in alter Zeit die entstandenen Corruptionen in neuen Recensionen[3]) dieser Versionen emendirt, die zwar anerkannt wurden, sich aber doch nicht erhalten haben. Der Text der Versionen litt aber durch die Abschriften immer mehr, und er ist bis jetzt noch nicht in seiner Richtigkeit hergestellt.

§. 121.

Großentheils aus den griechischen entstanden die lateinischen Uebersetzungen der Bibel, unter welchen die Itala die

---

[1]) Rabba Bereschith sect. 46. אל שדי Aquil. אכסיום ואגקום αξιος ευαγχους „würdig der schönsten Fülle." Es fehlt also nichts, was der Vers. d. Jede Mosche meint. — Vajikra 30. Wolf. III. 891. — Vajikra 2, 155. Schir Haschirim fol. 6, 4. Koheleth fol. 73, 4. אל מות - עלמות - αθανασια, unsterblich — Vajikra sect. 33. Proverb. 18, 26. ומות - חיים - μυρρον, cf. Aruch מצמרא — Bereschith 73. משכיות cf. Aruch דסקרא — M. Kohel. fol. 102. אירגנן - כרפסינון - carbaro. — Schir Haschirim fol. 23, 4. פלקטין. Aus manchen dieser Stellen ergiebt sich jedoch, daß die Uebersetzung oft nicht knechtisch treu dem Worte, sondern dem Sinne nach gemacht war; so soll Aq. nach Midrasch Koheleth 44 den Vers Jesaia 5, 6 „den Wolken befehle ich ꝛc.," übersetzt haben „den Propheten befehle ich, nicht zu weissagen." Auch im Texte scheinen Abweichungen statt gefunden zu haben. Im Midrasch Beresch 18, a wird Onkelos citirt auf Ezech. 16, 4 רקמת - סליקתא

[2]) Epistol. ad Afr.

[3]) Lucian, cf. Suidas s. h. v. Hesychius und Basilius; Pamphilius und Eusebius.

berühmteste ist. Sie folgen wörtlich in ihren Fehlern und Abweichungen der Septuaginta, und zwar der *Koivη*, und haben darum keinen selbstständigen Werth. Sie dienen höchstens dazu, den griechischen Text zu emendiren. Von der Itala sind dazu nur Bruchstücke und Fragmente übriggeblieben. Da nun diese Uebersetzungen von Fehlern wimmelten, und die Abweichung vom Urtext dadurch um so mehr hervortrat, so unternahm es Hieronymus in der 2ten Hälfte des 4ten Jahrhunderts dieselben critisch zu bearbeiten, und manche Bücher, so das Psalterium, neu zu übersetzen, und zwar nach dem hexaplarischen Texte.[1]) Aber auch diese Arbeit ist nicht auf uns gekommen. Wie ins Lateinische, so wurde die Septuaginta auch in andere Sprachen übertragen, welche Uebersetzungen alle für uns keinen besondern Werth haben. So ins Syrische, welche Uebersetzung die figurata genannt wird[2]); bekannt sind davon: die im J. 617 von dem Bischof Paul aus Tela angefertigte[3]), von der nur mehrere Bücher erhalten und herausgegeben wurden; sie verhält sich zur Septuaginta, wie Aquila zum Texte, und das Syrische wird darin durch die Nachahmung der griechischen Formen und Beibehaltung griechischer Wörter ganz gräcisirt; und die von Jacob von Odessa zu Anfang des 8ten Jahrhunderts recensirte Uebersetzung des Pentateuchs und des Daniel. Bei der Recension wurde auch die (Peschita) syrische Version des Urtextes benutzt.[4]) Ins Aethiopische, die ganze Bibel von christlichen unbekannten Verfassern, etwa um das 5te Jahrhundert. Nur ein Theil davon ist gedruckt.[5]) Ins Aegyptische, und zwar ins Koptische und Sahidische[6]), etwa zu Ende des 3ten Jahrhunderts, desgleichen von Christen; nur von der

[1]) Hieronym. praef. in Psalter. Job et Paralipom.

[2]) Abulpharag. histor. dynast. 100. Pococke, spec. Histor. Arab. p. 184.

[3]) Repert. VII. 220. ff. Eichhorn.

[4]) Hävernick, Einleitung ins A. T. I. 2, 64.

[5]) Psalter. et Cantic. ed. Polken.-Psalter. etc. accedunt Hymni et orationes, cura Ludolfii.

[6]) Hug. Allgem. Encyclop. Art. Aegypt.

ersten sind einige Bücher gedruckt.[1]) Ins Armenische, ums Jahr 410, nach einem eigenen Texte, und ums 13te Jahrhundert nach der Vulgata interpolirt; ins Georgische oder Gerusinische, ums 6te Jahrhundert, und endlich vom 9ten bis zum 11ten Jahrhundert ins Slavische und Arabische. Die versio Veneta, ums 14te Jahrhundert angefertigt, folgt mit fast sclavischer Treue unter Benutzung der Septuaginta dem masoretischen Texte, und hat schon ihres jungen Alters wegen für unsere Arbeit kein Interesse.

§. 122.

Außer der lateinischen Uebersetzung der Septuaginta, die er durch Revision der alten lateinischen Uebersetzungen besorgte, unternahm es Hieronymus im Jahre 385, auch den hebräischen Text ins Lateinische zu übersetzen. Er zog sich dadurch von Seiten vieler, die das Ansehen der Septuaginta dadurch gefährdet sahen, Verfolgungen und Anfeindungen zu; doch manche wieder belobten und billigten seinen Schritt. Einige hundert Jahre später gewann seine Uebersetzung allgemeines kirchliches Ansehen, und kam in häufigen Gebrauch. Natürlich schlichen sich auch hier durch die häufigen Abschriften wieder Fehler ein, doch wurde sie hin und wieder, jedoch nicht critisch genug verbessert. Nach Anerkennung derselben als authentischer Uebersetzung Seitens des tridentinischen Concilliums, wurde eine zuverlässige Ausgabe vom päbstlichen Stuhle besorgt, die jetzt im Kirchengebrauch ist, und immer unverändert abgedruckt wird. Hieronymus war in der hebräischen Sprache sehr eingeweiht, hatte von den damaligen Rabbinen eine zuverlässige Kenntniß des hebräischen Alterthums sich erworben[2]), die exegetische Methode der Juden und die vorhandenen Uebersetzungen sorg-

---

[1]) Quinque Mos. libr. in lingua Aegypt. descr. cum latin versione ed. Dav. Wilkins.

[2]) Hieronym. ep. ad Damas III. 520. Est vir quidam, qui ex Hebraeis crediderat, (ad Rustic. IV. 2, 744) a quo ego plura didicisse gaudeo — Apol. Ruf. Audio te in me sale Plautino ludere eo, quod Barabam Judaeum dixerim praeceptorem meum. Nec mirum, si similitudine verborum Barbanina scripseris Barrabam.

fältig benutzt, und verfuhr bei seiner Uebersetzung nach richtigen wissenschaftlichen Grundsätzen. Seine Uebersetzung ist darum auch als die vortrefflichste des ganzen Alterthums zu betrachten. Er berücksichtigt keine Tradition, und weicht auch vom Texte nicht ab, um dadurch gewisse Ansichten ins rechte Licht zu setzen, oder eine polemische Tendenz zu verfolgen. So läßt er auch die Anthropomorphieen und die Anthropopathieen, oder andere Unverständlichkeiten, und hält sich an den deutlichen Ausdruck, wenn dieser auch dem Geiste des Ganzen zu widersprechen scheint. Seine Consequenz und Methode entspricht ganz den Anforderungen, die man zu machen berechtigt ist. Er nimmt das Wort genau, aber nur, um den eigentlichen Sinn zu ermitteln, und giebt diesen deutlich, aber doch mit solchen Worten her, daß der Geist des Ausdrucks mit erkenntlich sei. Und um dieses zu erzielen, oder auch um den Satz zu motiviren, und das Gesagte in das rechte Licht zu setzen, macht er davon Gebrauch, Partikeln, und einzelne Wörter zuzusetzen und auszulassen, oder zu vertauschen.[1]) Er bewahrte den Charakter der hebräischen, wie der lateinischen Sprache. Den Inhalt ließ er sich durch den objectiven Text geben, ganz wie er sich zeigt in seiner Form, und wie er im Ganzen dem Geiste nach einen Sinn trägt; den Ausdruck dafür lieferte ihm die lateinische Sprache, deren er sich nach ihren Eigenheiten bediente[2]); doch suchte er ihn dem hebräischen Ausdrucke verhältnißmäßig entsprechen zu lassen. Er gesteht selbst, an einigen Stellen etwas schnell und unvorsichtig gearbeitet zu haben[3]); und wenn ihn auch richtige Principien leiteten, so ist er doch nicht immer diesen nachgekommen; zuweilen gebricht es ihm an exegetischen Hilfsmitteln, und

[1]) Exod. 23. et nullus ex more indutus est cultu suo. Exod. 40, 1. Mense primo, prima die mensis, Numer. 20, 1. Israel et omnis. Josua 23, 16. quod pepigit etc. Jesaj. 61, 3 ut ponerem fortitudinem u. v. a. St.

[2]) Er bringt darum häufig mehrere Verse in eine Construction, nach gewöhnlichem Periodenbau des Lateinischen.

[3]) Praef. Tobias.

er findet auch nicht immer den richtigen Sinn. Auch faßt er er mitunter die Bedeutung nicht richtig auf [1]), und macht einzelne genauere Angaben als Zusätze. [2]) Eine ganz genaue Befolgung der hier angegebenen Grundsätze wird also nicht durchweg eingehalten, und eine critische Behandlung des Textes, eine sorgfältige Uebertragung, die streng und gemessen ist, ist nirgends anzutreffen.

§. 123.

Auch die Vulgata des Hieronymus wurde, als sie in Gebrauch kam, mehrere Mal in andere Sprachen übersetzt, so ins Angelsächsische von Alfrik im 10ten Jahrhundert, und ins Arabische und Persische. Diese letztern haben jedoch nur für den Text der Uebersetzung des Hieronymus einigen Werth. Für unsere Arbeit haben sie, wie alle übrigen erwähnten Versionen, kein besonderes Interesse, wie sie an sich in den Kreis unserer Betrachtung nicht hineingehören. Wir haben ihrer darum auch nur in aller Kürze Erwähnung gethan.

III. Capitel.

Die Paraphrasen.

§. 124.

In den hier besprochenen Versionen, wie verschieden auch die Richtung und Tendenz sein mögen, war doch immer die allgemeine Absicht nicht zu verkennen, die Schrift in ihrem Wesen überhaupt wiederzugeben, und entweder die Form allein, die den Inhalt und Sinn dann vermitteln möge, oder den Inhalt, aber doch nur mit der Form, so weit diese mit bewahrt werden kann, in der Uebersetzung auszudrücken; in den Paraphrasen ist dagegen eine andere Absicht vorherrschend, nämlich: den Inhalt der Schrift allein wiederzugeben. Der Inhalt

[1]) Num. 20, 8. congrega populum tuum et Aron etc. אתה - tuus.

[2]) Num. 25, 1 eo tempore. Reg. I. 13, 2 porro ceterum. Reg. IV. 5, 2: fortis et dives u. v. a. St.

wird zwar durch die Form bestimmt, und in dem Ausdruck liegt der wesentliche Sinn; es muß darum auch derselbe genau beleuchtet werden, und die Paraphrase muß darauf eingehen, den gewählten Ausdruck in das rechte Licht zu setzen; allein es wird dabei nicht auf die Form an und für sich, sondern auf den Sinn und die Bedeutung der Form, die als zum Inhalte gehörig betrachtet wird, Rücksicht genommen. In solcher Beziehung dürfte eigentlich die Paraphrase als Commentar zu betrachten sein, und nicht mehr der Hermeneutik angehören, der wir blos die Behandlung des Textes zugemessen haben. Da indessen die Paraphrase in der Darstellung ihrer Resultate nicht eine selbstständige Form hat, wie etwa Noten oder Commentationen, sondern dem vorliegenden Gegenstande in derselben Art, wie der Text sie hat, Schritt vor Schritt folgt, und direct auf Erklärungen nicht eingeht, so fällt sie der Uebersetzung zu. Sie ist eine Version des Inhalts, oder ein Ausdruck desselben in einer andern Sprache, aber nicht wie in manchen Uebersetzungen, des einfachen wörtlichen Inhalts, sondern des geistigen, wie er im Geiste und im Sinne des Paraphrasten sich über den vorhandenen Text gestaltet. Sie ist aber dabei nicht selbstständig, wie etwa eine biblische Geschichte, sondern sie folgt dem vorliegenden Schema. Sie behält das Gerüst bei, übernimmt aber in selbstständiger Art die Ausschmückung, und verfolgt dabei eine zeitgemäße Behandlung. Vorzüglich scheint sie zu dem Ende bearbeitet zu sein, um das Volk mit dem Inhalt der Schrift so bekannt zu machen, daß es daraus ihr ganzes Wesen kennen lernen solle, umgekehrt als manche Uebersetzung, um durch den Inhalt die Form zu verständigen, zu vermitteln und zur Kenntniß zu bringen. Sie gehört mit andern Worten darum zur Hermeneutik, weil sie nur denjenigen Inhalt wiedergiebt, der nach dem Geiste des Paraphrasten als der eigentliche und wesentliche erachtet wurde. Sie dient dazu, durch Lectüre das Volk mit der Schrift bekannt zu machen, und behandelt ohne tieferes Eingehen noch in einfacher Art ihren Stoff.

§. 125.

Das Bedürfniß, das Volk mit dem Inhalte der Schrift besonders des Pentateuchs und der fünf Megilloth, die öffentlich verlesen wurden, bekannt zu machen, was bei der Kürze und Undeutlichkeit einer wortgetreuen Uebersetzung nicht immer erzielt werden konnte, hat wohl schon früh Versuche solcher Art hervorgerufen [1]), die nur auf die Verdeutlichung des Sinnes und Inhaltes gerichtet waren. Schon in dem Targum des Jonathan zu den Propheten, die doch nicht so oft wie der Pentateuch vorgelesen wurden, auch keine Gesetzesstellen enthielten, bei denen es auf genaue Wiedergabe des Wortes nicht ankam, und die auch nicht solche bedeutungsvolle, inhaltsschwere Worte brachten, wie die unmittelbaren Worte Gottes im Pentateuch, haben wir schon mehr eine sinn- als wortgetreue Uebersetzung gefunden. Möglich also, daß ein Jonathan, oder andere nach seinen Principien auch den Pentateuch und die fünf Megilloth so übersetzten, weshalb auch diese Art der Uebersetzung als die Jonathansche benannt sein mag; da dieses Verfahren jedoch in Bezug auf den Pentateuch nicht zusagte, und die wortgetreue Darstellung mehr orthodox gefunden wurde, so hatte diese Uebersetzungsart keinen Eingang, und die Arbeiten gingen in ihrer ursprünglichen Gestalt uns verloren. Daher erklären sich wohl die vielen Citate aus dem Jeruschalmi, die hier und da vorkommen, und die wir in den sogenannten vorhandenen Recensionen des Jonathan und Jeruschalmi nicht wiederfinden [2]); sie deuten auf ein verloren gegangenes Targum hin. Daher erklärt es sich auch, daß das Alterthum der einen Paraphrase zum Pentateuch den Jonathan als Verfasser zuertheilt, während deutlich die Sprache, der Ton, die Art der Uebersetzung bekundet, daß der Verfasser des Targums zu den Propheten nicht der der Paraphrase ist; vermuthlich hat nur

---

[1]) Es werden schon in den Midraschim, Megillah 3. Jer. Berachoth 5, 3. Jer. Megillah 4, 10. Jer. Kilaim 8, fin. derartige Uebersetzungen erwähnt, und doch sind unsere Paraphrasen viel jünger.

[2]) Aruch: עלק, שלחף, גד, פגש. Nach Zunz im a. B. S. 68, Not. b.

die Anleitung und Unterlage zu dieser, die nach Jonathan genannt war, den Namen auf unsere Ueberarbeitung übertragen. Da die erste Paraphrase aber keine sanctionirte Autorität gewann, und neben dem Onkelos in den Synagogen, nicht gebraucht wurde, da also aus ihr nicht einmal, wie bei den Propheten, die doch mindestens stückweise etwa in den Haphtaroth gelesen worden sind, vorgetragen wurde, so wurden wohl früh mit derselben beliebige Emendationen vorgenommen, und wie durch die Entwickelung der halachischen Interpretation und der traditionellen Auffassung der biblische Inhalt sich vergrößerte und auch festsetzte, so wurden auch Zusätze in diesem Sinne hinzugefügt, und damit die ursprüngliche Paraphrase vermehrt.[1] Vorzüglich scheint diese sogenannte jonathansche Paraphrase in Palästina in Gebrauch gekommen zu sein, und daher erhielt sie auch den Namen Jeruschalmi, im Gegensatze zu dem babylonischen Onkelos. Späterhin, als sie von dem synagogalen Gebrauche gänzlich verbannt war, wurden die Handschriften seltener, und es scheint nun von einem Unbekannten eine Recension derselben mit Emendationen und vielen Zusätzen vorbereitet, und unter dem Namen „Targum Jonathan" herausgegeben worden zu sein. Es sind wahrscheinlich mit einem Manuscript auch viele andere Manuscripte aus Palästina[2] unter dem Namen „Targum Jeruschalmi" verglichen, und die abweichenden Stellen vermerkt worden[3], und es giebt so zum Theil bedeu-

---

[1]) So finden sich sogar als Zusätze Num. 24, 19 — 24, der Name Constantinopel, und Notizen über den Untergang des Weströmischen Reiches, cf. Zunz im a. B. S. 75, fin.

[2]) De Rossi hat noch zwei vollständige im Ganzen gleiche Manuscr. unserer Paraphrase gesehen. Meor Enaim c. 9. p. 50, b., und von mehreren Schriftstellern werden Stellen citirt, die in unseren Paraphrasen nicht vorkommen, und die solchen Manuscripten entnommen sind, die noch lange nach Anfertigung unserer Pharaphrasen existirt haben sollen, und erst dann verloren gingen; nur also die in früherer Zeit angefertigte Vergleichung der Manuscripte erhielt sich.

[3]) Zu den vielen Conjecturen, die über die abbrevirte Bezeichnung ת gemacht werden, möchte ich noch die hinzufügen, daß sie Targum Jaschan, ein altes Targum, das dazu vielleicht aus Jerusalem kam, bedeute.

tende, zum Theil unbedeutende Varianten, die sich oft nur auf grammatische Formen erstrecken; ja, an vielen Stellen enthält die Variante nichts weiter, als was der Text des Jonathan besagt.[1]) Es scheint danach, daß entweder die abweichende Stelle im Jonathan nach der Randglosse emendirt wurde, oder daß der Redactor aus den vielen und vielleicht von einander abweichenden jerusalemitischen Handschriften sich für die Lesart, die mit der des Jonathan übereinstimmte, erklärt und das so vermerkt habe. Bei der Ungewißheit über die Entstehung dieser, in zwei Recensionen vorhandenen Paraphrasen, bei dem Mangel jeder zuverlässigen Tradition, läßt sich über das Zeitalter und den Verfasser nichts angeben. Wir möchten jedoch zu den Conjecturen, die wir hier als die wahrscheinlichsten aufgestellt, noch die hinzufügen, daß die neue Recension oder Redaction etwa zur Zeit der Origines, der in gleicher Art auch die griechischen Versionen mit einander verglichen, gemacht wurde, weil höchst wahrscheinlich das Muster der Hexapla zu ähnlichen Arbeiten verlockte. Indessen sind jedenfalls Zusätze in unserer Paraphrase noch jüngern Ursprungs.

§. 126.

Wie es nun aus der Arbeit selbst sich ergiebt, daß Jonathan, der Uebersetzer der Propheten, nicht der Paraphrast zum Pentateuch ist, eben so sicher ist es, daß verschiedene Hände, trotz der Bemühungen des Redactors, eine Einheit hineinzubringen, zu erkennen sind, und daß zu den jerusalemitischen Randglossen, wenngleich in sehr vielen Stellen eine gewisse Tendenz durchschimmert, viele verschiedene Manuscripte benutzt wurden. Es läßt sich darum selten ein Princip ganz durchführen, nach welchem gearbeitet wurde, weil die Emendationen verschiedener Art sind, und kein leitender Grundsatz auffinden, der den Varianten zur Basis diente. Was wir darum von diesen beiden Recensionen, oder besser von der einen Paraphrase mit

[1]) Gen. 22, 24. 32, 7. 38, 19. 44, 18. Levit. 18, 28. 27, 34. u. v. a. St.

den Randgloſſen zu bemerken haben, ſind nur vereinzelte Regeln, die ſich zwar ſehr häufig bewähren, ohne jedoch darum für den Verfaſſer bindend geweſen, oder von ihm ſtreng eingehalten worden zu ſein. Indeſſen iſt die Baſis, die dieſe Paraphraſe von der Verſion des Onkelos unterſchiedlich machte, in der ganzen Arbeit nicht zu verkennen. Von Onkelos war es nur darauf abgeſehen, durch die Uebertragung der Wörter den Sinn in der chaldäiſchen Sprache zu feſſeln, und chaldäiſch wiederzugeben, dagegen herrſchte in der Paraphraſe das Streben vor, den Sinn ſo wiederzugeben, daß dadurch der Text genau verſtanden werde, wie er ihn etwa angiebt oder andeutet. Es ſollte bei dieſem Verfahren nichts von den Eigenthümlichkeiten des Textes verloren gehen. Es ſollte auch alles das, was der Text zu bedeuten ſchien, ausgedrückt und angedeutet werden; man muthete dem Leſer nicht zu, durch die chaldäiſch wiedergegebenen Worte ſich ſelbſt die Bedeutung zu vermitteln. Onkelos hatte das Vorleſen im Auge, und wollte die Laute, die man auch ohne ſie zu verſtehen, hören mußte, durch die Ueberſetzung verſtändlich machen. Jonathans Targum war dagegen mehr für das Leſen berechnet, und bot dem Leſer etwas, um auf die Bedeutſamkeit des Textes ihn aufmerkſam zu machen; beſonders geſchah dieſes in der Recenſion, wie ſie uns vorliegt. Sie ſtreift darum nahe an den Commentar, und unterſcheidet ſich von ihm nur durch die Form. Natürlich wurde daher auch der Inhalt, ſo weit es bei dem Hinblick auf den vorliegenden Text anging, ergänzt und erweitert, und in einer Art, die dem Begriffe des Ganzen, der Heiligkeit und dem Wunderbaren entſprach, ſogar mit Zuſätzen vermehrt. Traditionen, die durch eine zeitgemäße Auffaſſung der Verhältniſſe, oder eine richtige, dem Sinn der Zeit entſprechende Abſchätzung früherer Zuſtände, ſich verbreitet, und eine allgemeine Aufnahme gewonnen haben, die ſo zu ſagen in succum et sanguinem des Volkslebens übergegangen ſind, wurden willig aufgenommen, und in die Darſtellung mit eingewebt.[1])

[1]) Gen. 1, 3. 7. 16. 21. 2, 6. 3, 16. 4, 3. 8. 15, 14. 22, 3. 24, 63. 66. 25, 29. 27, 2. Exod. 4, 19. ꝛc.

Es werden auch verschiedene Stellen der Schrift mit einander verglichen, und eine durch die andere dem Inhalte nach begründet, ergänzt und erweitert.[1]) So wird Num. 20, 11 aus Psalm 105, 41 וַיִּזֹּבוּ, das gewöhnlich vom Blutflusse gesagt wird, gedeutet, daß beim ersten Schlag auf den Felsen Blut floß. Auch nach logischen Gründen, vernünftigen Rücksichten, natürlichen Erfahrungen, nach wissenschaftlichen Grundsätzen aller Art und nach verschiedenartiger Kenntniß der Ereignisse und Zustände[2]) wird der biblische Inhalt motivirt, ergänzt und erweitert[3]); man bemüht sich damit, zum Inhalt etwas Neues hinzuzufügen, und ihm eine unbekannte Seite abzugewinnen, welche aber doch nothwendig ihm zugehört. Namentlich wurden bekannte natürliche Religionsgrundsätze und Ansichten[4]), wie auch die üblichen Ceremonien und Sitten[5]), als erweiternde Zusätze in Anwendung gebracht. Es versteht sich übrigens dabei von selbst, daß die Begriffe der Zeit dabei das ihrige thaten; sie bestimmten und modificirten die natürliche Auffassung.[6]) Man war dabei wohl bemüht, bei Wiedergabe des Inhalts in chaldäischer Sprache, ihn auch auszuschmücken, zu begründen und wahrscheinlich zu machen; ihn in das Bewußtsein der Zeit hineinzuziehen, und mit deren Ansichten zu durchdringen, damit er anschaulich gemacht, und zur lebendigen Auffassung gebracht werde. Der Inhalt sollte sich so bewähren, als seien die Ereignisse erst vor Kurzem geschehen, oder als griffen die Ansichten in die Gegenwart ein. Der Inhalt wurde daher lebhaft ausgemalt, so weit Materialien vorhanden waren, und der Paraphrast liebt es, ein begründetes

---

[1]) Gen. 2, 2. 4, 8. 25. 15, 3. 30, 23. 28. Num. 11, 1.

[2]) Die rabbinische, geographische Bestimmung von 400 Längemeilen wird oftmals wiederholt. Exod. 12, 34. ꝛc.

[3]) Gen. 1, 5. 11. 25. 2, 21. 3, 14. 49, 20. Num. 11, 22. Deuter. 11, 14.

[4]) Gen. 28, 12. Exod. 10, 28. Levit. 16, 30.

[5]) Gen. 1, 14. 23, 1. 25, 29. 32, 33. Levit. 16, 29. 21, 7. 24, 23. Num. 25, 6.

[6]) Gen. 2, 6. 7. 3, 5. 11, 1. 7. Exod. 20, 10. 11. 13 ꝛc.

neues Moment, das unbestreitbar fest steht, aber doch nicht im Text bemerkt ist, hinzuzufügen. Er sucht auch den Inhalt einzuschärfen, und stellt ähnliche Ereignisse zusammen, um sie dem Gedächtniß einzuprägen.

§. 127.

Indessen wird doch auch auf den Text Rücksicht genommen, und er wird für kundige Leser durch passende Worte, die absichtlich hingestellt werden, erklärt.[1]) So wird Genes. 37, 3 זקונים mit אקונים erläutert, unter „Alter" soll nämlich nicht anders als das Abbild seiner Vollkommenheit verstanden werden, und לב wird mit יצרא דלבא 14, 4 wiedergegeben. Auch durch Zufügung von einzelnen Wörtern wird hier und da der Text erläutert, so namentlich durch Hinzufügung des oft fehlenden Subjects, das gewöhnlich aus dem Satze sich ergiebt[2]), und eben so durch Hinzufügung ganzer Sätze.[3]) Der scheinbare Widerspruch zwischen „Brod" und „Kraut", Gen. 3, 18. 19, welches nacheinander dem Menschen zur Speise angewiesen wird, wird durch einen eingefügten Dialog zwischen Gott und dem Menschen, der da Einwürfe macht, beseitigt. Vorzugsweise wird der Text erläutert durch Stellen, die von anderwärts allegirt werden, in beiläufiger Anführung ihres Inhalts.[4]) Oft sogar wird auf den Text soweit Rücksicht genommen, daß mit deutlicher Beziehung darauf erweiternde Zusätze gemacht werden[5]), und an vielen Stellen wird durch eine geistvolle Erklärung dem Verständnisse Vorschub geleistet.[6]) Die Wörter des Textes chaldäisch übertragen, werden in die Paraphrase oft mit hinein verwebt und erklärt[7]), und manches

---

[1]) Gen. 1, 1. 11, 5. 23, 15. 31, 9. Exod. 10, 1. ꝛc.

[2]) Exod. 3, 16. 12, 43. u. ä. v. St.

[3]) Gen. 1, 2. 6. 2, 8. 15. 20. 4, 8. 15, 1. 17, 9. 22, 18. 49. Deuter. 4, 37.

[4]) Gen. 2, 7. 3, 9. 49, 4. 7. 8. Deuter. 4, 37.

[5]) Exod. 1, 10 u. a. v. St.

[6]) Gen. 2, 23. 49, 1. ראסס von der Unreinheit, wie die des Aussätzigen gebraucht. Exod. 14, 10. הקריב sacrificare. Deut. 33, 17. ראם ־ רום

[7]) Gen. 3, 13. u. a. v. St.

wird wiederholt, um deutlicher zu sein.[1]) Alles durch eine Modulation des Tones, durch die Accentuation oder Betonung Angedeutete wird mit bestimmten deutlichen Ausdrücken hervorgehoben, vermuthlich weil man beim Lesen der Paraphrase nicht auf den angemessenen Vortrag rechnen konnte. So wird denn oft die Feinheit des biblischen Ausdruckes in rohen, einfachen Worten wiedergegeben, die feine Zeichnung der Darstellung in markirten Farben copirt, weil man bemüht war, alles im Texte Angedeutete recht deutlich und bemerklich zu machen. Sätze, die durch Wendung dem Sinne nach zwar vollendet sind, der Wortbedeutung nach aber, wie das häufig geschieht, nicht die vollständige Rundung haben, werden ebenfalls in erklärender Art ergänzt[2]), um damit die Vollkommenheit derselben zu bedeuten. Im Ganzen ist jedoch die Erklärung des Textes ungenau; auf Grammatik, lexicalische Bedeutung, auf Chronologie[3]), masoretische Punctation und Interpunctation wird keine Rücksicht genommen, und eben so wenig auf die Construction des Satzes; so erklärt er Gen. 3, 24: „und er vertrieb ihn von dem Orte, wo er thronte." Auch in der Uebersetzung der Wörter giebt es hier und da Ungenauigkeiten.[4])

§. 128.

Wenn aber auch den Textworten eine gewisse Berücksichtigung zu Theil wird, um sie verständlich zu machen, so ist doch, wie gesagt, das Hauptaugenmerk auf den Inhalt gerichtet, der so vollständig und bestimmt als möglich nach dem Ideengang in der Paraphrase niedergelegt ist; und wenn es sein muß, muß lieber der Text leiden, ehe der Inhalt verkürzt wird; statt der Wörter wird der Sinn derselben wiedergegeben.[5]) Den allgemeinen Aussprüchen wird eine specielle Bedeutung gegeben, und in Doppelsätzen wird in der Regel jedem ein-

[1]) Gen. 4, 11. 29 a. m. St.
[2]) Exod. 3, 19. Num. 12, 14.
[3]) Exod. 6, 15. ꝛc.
[4]) Gen. 3, 1. ꝛc.
[5]) Gen. 3, 2. 22, 8. Deut. 3, 29.

zeinen eine ihm zugehörige Unterlage zugewiesen [1]); der Paraphrast überhaupt liebt es, die specielle Bedeutung jedes Satzes bestimmt anzugeben. So motivirt er auch gern den Sinn, und zwar durch Sprüchwörter [2]), oder durch einen bekannten Mythus, wobei denn auch der Sinn erweitert wird. [3]) Die Wunder sind ihm längst vorbereitet, und von Urbeginn geschaffen [4]), und er combinirt Wunder, Facta und Gegenstände [5]), um consequent die Wunder im Wunderbaren spielen zu lassen; die Wunder aber tragen alle einen unheimlichen Charakter an sich. [6]) Aus den Eigenthümlichkeiten des Textes werden Facta eruirt und angeführt [7]), und somit der Inhalt genauer bestimmt. [8]) So wird aus Exod. 19, 4 אביא אלי die wunderbare Entführung Israels durch Gott combinirt, und dann ausgeschmückt, und aus Levit. 26, 29 wird das überflüssige Wort ואכלן zu einem Ausruf verwendet, den Moses in seinem Schmerze gethan zu haben, gedichtet wird. Das Auffallende in den Begebenheiten wird durch Wendung und Deutung des Textes beseitigt [9]), und Begriffe, die bei Angabe der Verhältnisse für diese sich nicht zu eignen scheinen, werden nach Anleitung des sie bezeichnenden Wortes mit andern vertauscht; שחר Gen. 32, 27 als eine Zeitbestimmung scheint sich für die Engel nicht zu eignen, und darum wird die Gebetszeit dafür gesetzt. Wie besondere Eigenthümlichkeiten des Textes, so benutzt er auch besonders die Eigennamen nach Anlautung, zur Ermittelung und Motivirung des Inhalts [10]), be-

[1]) Gen. 3, 22. 4, 7. ꝛc.

[2]) Gen. 3, 4. ꝛc.

[3]) Gen. 3, 8. 20, 23. Exod. 4, 20.

[4]) Gen. 27, 25.

[5]) So soll der Ort, wo der Engel und Bileam stand, Num. 22, 24, derselbe sein, auf dem ehemals Laban und Jacob stand.

[6]) Gen. 14, 15. 28, 12.

[7]) Exod. 15, 12 u. a. v. St.

[8]) Ja selbst halachische Grundsätze werden zu solcher Erweiterung benutzt, und auf den Text angewendet. So wird das ם Gen. 22, 20 bedeutet und ausgelegt. Ebenso Gen. 15, 12. 14.

[9]) Gen. 2, 25.

[10]) Gen. 2, 11. 10, 2 ꝛc. 25, 18. Exod. 1, 11.

sonders zur Charakterisirung geschichtlicher Zustände.[1]) Die Eigennamen selbst erklärt er desgleichen, und setzt vorzüglich statt unbekannter geographischer, bekannte Namen, und zwar bestimmt er sich dieselben nach Angabe der Tradition, nach den Buchstaben, nach ihrer Anlautung[2]), nach der Zusammenstellung mit andern[3]), oder nach der Bedeutung des Namens.[4]) Es bekundet sich darin das Streben, was von der Bibel constatirt, so genau als möglich darzustellen, und alles zu bestimmen, was ermittelt werden kann.

§. 129.

Was nun des Paraphrasten Auffassung betrifft, oder besser die ihn leitende Ansicht über Inhalt und Ausdruck der Schrift, so war die Anerkennung eines höheren göttlichen Princips die Basis derselben, und mit dieser Annahme verfuhr er nach den Grundsätzen, die wir hier angegeben. Er läßt eine Thätigkeit göttlicher Art in den Ereignissen, die die Schrift berichtet, besonders aber im Gesetze walten[5]), und er erweitert in diesem Sinne den biblischen Inhalt.[6]) Es ist ein Geist Gottes, der sich in den Begebenheiten und den Anordnungen der Schrift bekundet; und der den Inhalt vergeistigt; der Pharaphrast giebt darum diesen mit einer heiligen Weihe wieder. Die Heiligkeit des Lebens, der Glaube an die unendliche Gewalt der in die Mysterien des Gesetzes eingeweiheten Frommen, verbreitet namentlich über die heiligen Anordnungen und Aussprüche der Schrift ein höheres Licht. Die Erfahrung und Weisheit der Frommen wird durch einen Geist Gottes eingehaucht[7]), und eine heilige Ehrfurcht durchweht den Paraphrasten; wie wiederum die Bösen durch einen Geist der

---

[1]) Gen. 4, 22. 5, 3. 14, 13. 49, 10.
[2]) Gen. 50, 26.
[3]) Num. 21, 1. Kanani und Arod.
[4]) Deut. 3, 9.
[5]) Gen. 2, 15. 3, 15. 15, 25. Num. 24, 5. 6 ꝛc.
[6]) Gen. 1, 21. 3, 1. 19. 4, 8. 13, 7. 24, 33. Exod. 20, 3. 19.
[7]) Gen. 26, 2.

Unreinheit verleitet werden [1]); dabei werden Paradies und Hölle zur Bezeichnung und Angabe der Belohnung und Strafe gebraucht. [2]) Es ist hierbei nicht der Einfluß mancher philosophischen Ansichten, die in solcher Einwirkung die persönliche Freiheit läugnen, zu verkennen, und doch siegte unbewußt die positiv religiöse Behauptung einer freien Individualität, die nach ihrem Werthe abgeurtheilt wird. Es scheint indessen dabei keine ausgebildete Ansicht sich herausgestellt, sondern vielmehr ein unmittelbares Bewußtsein angeleitet zu haben. Die Bibel steht dem Paraphrasten als eine Quelle aller höheren Belehrung da, die wie klares Wasser ihre Lehren dahinfließen läßt; von Menschen wird sie aber nicht rein aufgefaßt, und darum herrscht Dunkelheit über manche Zweifel und Fragen des Gemüthes, die nur durch ein dunkles Glauben, das man nicht weiter lüftet, wenn auch nicht gelöst, doch beschwichtigt werden können. Es werden darum die Aussprüche der Schrift hoch gefeiert, und wo sie dunkel sind, und es angehet, beleuchtet, wo auffallend, begründet und vertheidigt [3]); wie desgleichen angegebene Zustände [4]) und Begebenheiten. [5]) Er vertheidigt daher die biblischen Helden [6]), so durch Umdeutung eines von der Schrift gewählten Ausdruckes [7]) oder eines naheliegenden Factums [8]), und läßt keinen Schimpf auf sie kommen [9]), wie er Flüche durch Vorkehrungen gleichsam abzuwenden sucht. [10]) Die Bösen dagegen, die in der Bibel auftreten, sucht er zu verdächtigen [11]), und das Heidnische in ihnen zu verpönen. [12])

[1]) Gen. 25, 38.
[2]) Gen. 27, 33.
[3]) Gen. 18, 24. 36, 6. 19, 3.
[4]) Num. 33, 9.
[5]) Gen. 29, 16. 40, 14. Exod. 7, 9.
[6]) Gen. 34, 2. Exod. 4, 24.
[7]) Gen. 34, 13. für מרמה ließt er ערמה
[8]) Gen. 35, 2.
[9]) Gen. 34, 2 ꝛc.
[10]) Deutr. 28, 14.
[11]) Gen. 39, 1. Levit. 24, 10.
[12]) Exod. 14, 2. ꝛc.

Der Paraphraſt beobachtet alſo bei ſeiner Darſtellung nicht die hiſtoriſche Treue, er verſenkt ſich vielmehr in den Geiſt des Verfaſſers ſeines Buches, ſpinnt in deſſen Sinne weiter, und führt das Angegebene aus.

§. 130.

In den Geſetzſtellen wird nun bei dieſer Ausführung des bibliſchen Inhalts in der Regel die rabbiniſche Tradition und der Uſus eingehalten, und in der Darſtellung eingewebt; der Paraphraſt, mit andern Worten, erklärt gewöhnlich nach der Halachah.[1]) Jedoch geht die Methode der Auslegung nicht immer im Geiſte des Talmuds vor ſich. Die ſpecielle Angabe und Anwendung der Geſetze iſt der Halachah entſprechend, doch die Hinweiſung und Andeutung der Textworte, der die Art der Auslegung für ſolche Auffaſſung der Geſetze entſpricht nicht der halachiſchen Exegeſe. Denn die Exegeſe dieſes Paraphraſten iſt in der Regel einfacher, natürlicher und auch objectiv geiſtvoller.[2]) Dem Texte wird mehr Combination zugemuthet, und er wird mehr nach einer genialen Auffaſſung, als nach einer ſchematiſirten Methode behandelt. Indeſſen kommt es auch vor, daß der P. ganz abweichend von der halachiſchen Auffaſſung und Auslegung lehrt[3]), und ſogar einmal von demſelben Geſetze verſchiedene Behauptungen[4]), was ſchon darauf hinweiſt, daß die Redaction nicht nach einem und demſelben Grundſatz arbeitete. Die Auslegung der Geſetzſtellen iſt alſo mehr im Geiſte des Rabbinismus, als in ſeinen Formen, und hat nicht die halachiſche Färbung, nicht die Productivität und nicht die conſequente Conformation; ſie nähert ſich der haggadiſchen Auslegung, und legt nicht nach beſtimmten Prinzipien, ſondern nach der Natur und dem Geiſte der Stelle

---

[1]) Exod. 21, 2 sq. 10 sq. 19, 24. Lev. 16, 29. 23, 27. 41. Num. 19, 2. Deut. 21, 1 sq.

[2]) Levit. 21, 7. u. a. v. St.

[3]) Exod. 12, 43.

[4]) Deuter. 25, 12. cf. Exod. 21, 24.

aus.[1]) Wie überhaupt der Inhalt gerechtfertigt wird, so werden besonders auch die biblischen Gesetze gerechtfertigt, und die Anordnungen[2]), wie auch der Zusammenhang und die Reihenfolge motivirt.[3])

§. 131.

Zu den geschichtlichen Stellen suchte der Paraphrast überall genauere Daten zuzufügen[4]), die Thatsachen genauer zu bestimmen und festzustellen. Er schmückt dabei die Zustände aus, und vervollkommnet die Beschreibung.[5]) Die geschichtlichen Ereignisse sind ihm Momente einer höheren Gottesleitung, in ihnen offenbart sich die Hand Gottes, und sie bewegen sich darum nicht in dem gewöhnlichen Gange der Natur. Es ist ein Geist des Wunderbaren und Außerordentlichen über sie ausgegossen, und sie zeigen sich somit in einem gefeierten Ansehen. Er läßt darum besonders bedeutende Begebenheiten in einem großen Glanze vor sich gehen.[6]) Vorzüglich wird zu solcher Ausschmückung die herrschende Ansicht benutzt, der gewählte Ausdruck[7]) und die vorangehenden Begebenheiten[8]), bei deren Combination die Phantasie auch manche Resultate erzielt. Auch mit den religiösen Ansichten wird der biblische Inhalt in Uebereinstimmung gesetzt, und dadurch vergeistigt. So umdeutet er nach seiner Auffassung die Anthropomorphismen und Anthropopathieen[9]), und liebt es, hagadi-

[1]) Exod. 22, 9. wo jedoch das בלא falsch zu sein scheint. 22, 14. Levit. 20, 25. Deut. 25, 12.

[2]) Levit. 22, 27. 28. Deut. 7, 3.

[3]) Deut. 16, 20.

[4]) Deut. 32, 28. 34, 8.

[5]) Num. 2, 3, 10, 18, 25.

[6]) Gen. 22, 10. 29. 49, 1.

[7]) Deut. 32, 3 ꝛc. So wird wohl daraus, daß Jacob seinen Söhnen die Zukunft habe sagen wollen, sie aber nicht deutlich gesagt, geschlossen und behauptet, die Kunde derselben sei später den Söhnen entzogen worden. Gen. 49, 1.

[8]) Gen. 14, 13. פליט Exod. 1, 8. חדש

[9]) Deuter. 31, 18. Gen. 15, 1. 4. דבר

che Deutungen, die philosophisch klingen, anzubringen.[1]) Die Eigenschaften Gottes werden in gleicher Art zusammengestellt[2]), in einander gereiht und methodisch behandelt. Besonders wird die Tempelwürde hervorgehoben[3]), und die Erlösung berücksichtigt.[4]) Zustände der Zukunft, Hölle und Paradies sind ihm Gegenstände der Betrachtung, die er dann speciell angewendet erklärt, theils aus sich selbst[5]), theils aus andern Stellen[6]), und er bringt gern seine Ansicht vom Gebet, durch das Gottes Beschlüsse und Gesinnung umwandelt werden, an.[7]) Er stellt ähnliche Begebenheiten und Wunder, oder zusammengehörige neben einander, und zählt sie auf.[8]) Die Worte der biblischen Helden, die in der Schrift angeführt werden, hält er nicht für wörtlich so gesprochen, und sucht darum ihre Aeußerungen weitläufig auseinander zu setzen, sie mit andern Ereignissen und anerkannten Ansichten in Einklang zu bringen, und zu erleuchten, wobei er dann den Helden ganz von der Angabe der Schrift abweichende Worte in den Mund legt, und die Aussprüche modificirt, indem er z. B. directe Sätze in Fragen auflöst.[9]) Der heilige Geist ist es endlich, der die Helden entzündet[10]), und ihre Thaten werden Wundermächten beigesagt.[11]) Sie handeln nicht nach natürlichen Kräften, und ihr Charakter ist immer göttlichen Ursprungs. Daher zieht er sich aus ihrem Leben ethische Lebensregeln.[12])

§. 132.

Die Darstellung seines Stoffes ist schmucklos, ohne jede

---

[1]) Deuter. 26, 17. 32, 2.
[2]) Deuter. 34, 6 u. a. St.
[3]) Gen. 22, 14. Deut. 3, 25.
[4]) Gen. 35, 21.
[5]) Levit. 26, 44. Num. 24, 19. Deut. 32, 24.
[6]) Num. 11, 26. 24, 18 ꝛc.
[7]) Gen. 25, 21.
[8]) Gen. 28, 10. Exod. 2, 1. 12, 42. Levit. 24, 12. Num. 9, 8.
[9]) Gen. 37, 33.
[10]) Gen. 45, 27.
[11]) Num. 31, 8. Bileams Kampf mit Pinchas.
[12]) Levit. 24, 12. Num. 9, 8.

andere Erhebung, als die durch den hohen Werth des Ganzen angegeben wird. Bei den Anreden an das Volk, namentlich den Anreden Gottes, zeigt der Paraphrast in seiner Behandlung eine gewisse Innigkeit und Rührung, und darum folgt so häufig der Zusatz: „mein Volk Israel.“ Wenn auch diese Uebersetzung nicht vorgelesen worden zu sein scheint, so werden doch diese und andere dergleichen Zusätze überhaupt bei den Anreden gemacht, um damit hervorzuheben, daß die Worte nicht die des Paraphrasten sind, sondern aus dem Munde eines Andern kommen. So wird auch im Ganzen auf Deutlichkeit gesehen, und der Stil ist leicht, deutlich und klar; Andeutungen und Hinspielungen werden mit deutlichen Worten wiedergegeben.[1]) Die Bilder der Schrift werden aufgelöst und in einfacher Prosa wiedergegeben[2]), und das ist auch in jenen Gesetzstellen, in denen der bildliche Ausdruck als Maschal anerkannt wurde, der Fall.[3]) Daher ist er in den poetischen Stellen, in denen das Bildliche vorherrschend ist, und die Kürze und das Dichterische den Ausdruck hebt, sehr weitläufig und breit, weil er hier vieles in Prosa wiederzugeben, und das Concise in der Dichtung zu umschreiben hat. Das Aesthetische in der Schrift wird nicht beachtet, und auch in der Darstellung das Decorum nicht beobachtet. Die Schönheiten des Textes werden gar nicht berücksichtigt, das Anmuthige der Form nicht hervorgehoben; man kann sagen, die Paraphrase bezieht sich nur auf den Inhalt, und auf die Form nur so weit sie für die Ermittelung desselben in Anwendung kommt, die Form für sich indessen bleibt unbeachtet. Und so ist es auch in ihrem Stile; auf den Ausdruck wurde nur insofern Werth gelegt, als der Inhalt deutlich bezeichnet werden sollte; jede Ausschmückung wird vermieden. Die Paraphrase trägt endlich darin den Charakter einer getreuen Uebersetzung, daß ihr Stil kein ursprünglicher zu nennen ist.

---

[1]) Gen. 19, 37. 38.

[2]) Gen. 15, 11. 12. Num. 12, 12.

[3]) Exod. 22, 2. Deut. 27, 18.

§. 133.

Die Quellen, die der Paraphrast bei seiner Bearbeitung enutzte, bestanden großentheils in den herrschenden Mythen, ie über die geschichtlichen Ereignisse der Bibel im Umlauf waren; und nicht gerade jüdische, sondern auch fremde benutzte r. So tritt uns die Mythe von Janes und Jambres [1]) und ie des Samiasa [2]) entgegen, welche letztere aus dem Buche Henoch entnommen zu sein scheint. [3]) Mit den ursprünglichen Ansätzen der Midraschim und der Tradition, die in den spätern Sammlungen aufgenommen wurden, und daselbst in den verschiedensten Verzweigungen sich ausbreiteten, so wie mit der darin einschlagenden Litteratur verräth er eine bedeutende Vertrautheit, die halachischen Arbeiten seiner Zeit waren ihm nicht remd, und er hat über sie eine vollständige Ansicht sich gebildet, weshalb er auch bei Behandlung der Gesetze eigenmächtig verfährt. Auch scheint schon damals das homiletische Verfahren in Aufnahme gekommen zu sein, und er flicht zuweilen in die Paraphrase diese Art des Deruschs ein. [4]) Das Buch Eldad scheint ihm in anderer Gestalt schon bekannt gewesen zu sein, und das berichtete Widerstreben Moses gegen den Tod erinnert [5]) an den Urmythus der Bücher Petirath Mosheh und de vita Mosis, die ihm nicht fremd gewesen zu sein scheinen. Die philosophischen Ansichten und die Wissenschaften ihrer Zeit sind ihm, so weit sie in Asien bekannt waren, dem Anscheine nach zugänglich gewesen, und er benutzt sie häufig. Er läßt ein böses Princip durch die Schrift sich hindurchziehen, und den Kampf gegen das Göttliche versuchen; so wird beispielsweise Bileam mit Laban identificirt, und jener setzt den Haß des letztern fort. Doch scheint diese Annahme nicht aus philosophischen Grundsätzen, wie in einzelnen gnostischen Secten, entsprungen zu sein, um damit dualistischen Ansichten einen

[1]) Exod. 1, 15. 7, 11.
[2]) Gen. 6, 4.
[3]) Henoch 7, 9.
[4]) Num. 21, 28 ꝛc.
[5]) Deuter. 32, 50.

Spielraum zu laſſen, ſondern in dem Combinationsſtreben zu liegen, das die Thatſachen und Perſonen der Schrift in eine innige Verbindung ſetzen will. In ſolchem Streben werden auch Ideen perſonificirt, und mit einander in Beziehung geſetzt. An einer Stelle [1]) ſcheint er polemiſch zu werden, und gegen die Anhäufung von Verordnungen anzukämpfen, und verräth damit ſeine Bekanntſchaft mit den dem Phariſäismus entgegenſtehenden Anſichten.

§. 134.

Zu dieſer jonathanſchen Paraphraſe giebt es unter dem wohl irrigen Namen Targum Jeruſchalmi Randgloſſen, über deren Entſtehen wir bereits oben geſprochen, und deren genauere Charakteriſirung wir hier angeben wollen. Es ſtellt ſich ſchon aus unſerer Annahme heraus, und was wir hier auch beweiſen werden, daß dieſe Randgloſſen keine Einheit verrathen, und darum auch nicht als Varianten einer ſelbſtſtändigen Arbeit zum Jonathan zu betrachten ſeien, es ergiebt ſich jedoch, daß Eine Paraphraſe bei der Vergleichung benutzt worden ſein muß, die älter war als unſere jonathanſche, und die conſequente Principien verfolgte. Die in den Gloſſen angegebenen Varianten enthalten nämlich an manchen Stellen eine abweichende Auffaſſung der Schrift [2]), an andern Stellen ſind ſie ergänzend, an andern endlich weichen ſie nur im Ausdruck und in der Form, ohne daß dabei der Sinn modificirt wird, ab. Schwierige Stellen erklären ſie anders [3]) und ſchmücken abweichend den Inhalt aus. [4]) Bald ſind im Jeruſchalmi [5]), bald im Jonathan [6]) Zuſätze und Ausſchmückungen. Jenes bringt zuweilen etwas Unbekanntiſtoriſches mit an [7]), wie auch un-

[1]) Levit. 27, 34.
[2]) Gen. 1, 1. 6.
[3]) Gen. 3, 24.
[4]) Gen. 42, 36. 44, 18.
[5]) Gen. 5, 4. Levit. 24, 30.
[6]) Gen. 1, 28.
[7]) Gen. 10, 9. 15, 3. 18, 3. 21, 33. 49, 20.

bekannte Erfahrungen [1]), und läßt wieder Vieles [2]), und besonders Ceremoniellbekanntes [3]), das die jonathanſche Paraphraſe enthält, aus. Es ſind Stellen des Textes in dieſen Gloſſen getreuer interpretirt [4]), andere wieder nicht ſo getreu [5]), und es läßt ſich für ſolche Abweichung keine beſtimmte Norm und kein directer Grundſatz auffinden. Außer dieſen Abweichungen in Betreff der Paraphraſe treffen wir auch einige in Anſehung des bibliſchen Textes variirende Abweichungen [6]), vorzüglich in der Punctation und in der grammatiſchen Form, aber nur in ſehr untergeordneter Art. Auch in Anſehung des Textes der Paraphraſe bemerken wir Abweichungen; es findet ſich im Jeruſchalmi eine veränderte Punctation des Chaldäiſchen [7]), kürzere Formen in der Grammatik [8]); doch auch das nicht durchgehend. Es geht alſo daraus genügend hervor, daß dieſe Gloſſen nicht von Einem Verfaſſer herſtammen. Dagegen aber bemerken wir in einem großen Theile der Gloſſen folgende Eigenthümlichkeiten: Es wird mehr als in der jonathanſchen Paraphraſe die Wahl des bibliſchen Ausdrucks urgirt. [9]) Es wird die Schrift ergänzt, doch ſind die Zuſätze ſtrict an den Text gehalten. [10]) Es wird vorgezogen, das bibliſche Wort in der Paraphraſe, oder ein dieſem aſſonirendes anzuwenden [11]), und in größerem Maaße noch, als in der andern Paraphraſe werden Anthropomorphismen und Aehnliches beſeitigt [12]), aufgelöſt und erläutert [13]), daß man ſie nicht miß-

[1]) Gen. 30, 23.
[2]) Gen. 12, 2. 22, 1. 50, 15. Exod. 4, 3. 14, 3.
[3]) Gen. 12, 2. Exod. 21, 14. 20. 22, 24. Levit. 24, 20.
[4]) Gen. 23, 16. 24, 1. 42, 23.
[5]) Gen. 19, 1.
[6]) Gen. 1, 13. 11, 1.
[7]) Gen. 37, 3.
[8]) Gen. 25. 25. 27, 28. 32, 16. Exod. 4, 3.
[9]) Gen. 4, 10. 49, 15.
[10]) Gen. 2, 11. 18. 45, 25. 12, 3. 18, 21. Exod. 1, 15. 20, 18. Num. 12, 4.
[11]) Gen. 29, 7 u. a. v. St.
[12]) Gen. 28, 3. 8.
[13]) Exod. 12, 32.

verstehe; und von Gott wird mit großer Ehrfurcht gesprochen. Biblische Stellen werden benutzt, um eine Sittenregel daraus zu eruiren [1]), und die metaphorische Auslegung des Jonathan aufgelöst, wenn der Text solche Deutung nicht erheischt. Jonathan hat sehr oft, Jeruschalmi nur sehr selten halachische Anwendungen; jener ist abhängig von Onkelos, dieser zeigt sich selbstständig; jener kennt schon die spätere Angelologie, dieser nicht. [2]) In der Regel wird das Wort „Tempel" gesetzt, wo Jonathan von der Zukunft in einem Zusatze spricht [3]), und durchschnittlich werden im Jeruschalmi mehrere griechische Wörter angewendet [4]), und sie sind richtiger geschrieben. [5]) In den geographischen Stellen sind die Abweichungen häufiger und bedeutender [6]), weil hier die Erklärungen mehr schwankten, und veränderte Zeiten andere Kunde brachten. Doch ist dieses Alles nur großentheils so, nicht überall. So schließt sich an einer Stelle der Jeruschalmi an eine midraschistische Auslegung an [7]), an einer schlägt er die Erklärung nach Nutzaikon aus. [8]) Diese Charakteristik beweist, wie gesagt, daß unter den benutzten Manuscripten nur Eins oder vielleicht Einige bestimmte Principien verfolgten, die die andern nicht beachteten.

§. 135.

Das Targum zu den fünf Megilloth scheint, trotz der Verschiedenheit der Behandlung des biblischen Inhalts und der verschiedenen Auffassung, dennoch von Einem Verfasser, oder mindestens von Einem Redactor alter Uebersetzungen herzurühren. Denn dieselbe Methode der Interpretation, dieselbe hagadistische Richtung ist in Allem wiederzufinden. Es ist in ihm nicht in solcher Art heilige Ehrfurcht und Scheu vor dem

---

[1]) Exod. 34, 20.

[2]) Vergl. Frankel, Zeitschr. f. Relig. Int. d. Judenth. III. 3. Hft. 112sq.

[3]) Gen. 49, 15.

[4]) *πυλος, νομος, αναγκη, ξενια.*

[5]) Gen. 39, 1. 41, 34.

[6]) Gen. 10, 2. 11, 2.

[7]) Gen. 50, 16. Jacob sei nicht gestorben, cf. Midrasch l. c.

[8]) fin. Gen.

Texte anzutreffen, daß man bemüht sein sollte, ihn der Paraphrase einzuweben; im Gegentheil steht der Text ganz entfremdet da, und die Paraphrase bewegt sich frei. Es herrscht nicht mehr der Endzweck vor, die Bibel in ihrer vollen Gestalt oder ihrem Inhalte nach wiederzugeben, wie ihn Onkelos und Jonathan verfolgten, man war vielmehr nur bemüht, den Inhalt so weit als möglich auszuspinnen und neue Dichtungen ihm anzureihen; diese waren auch bekannt. Es wird mit der Schrift hagadistisch gespielt, und man war sich der Freiheit, und mithin der Ungenauigkeit der Exegese schon bewußt; diese sollte auch nur dazu dienen, die Dichtungen mit dem Texte zu vermählen und im Inhalte zu vermitteln. Auf die Erkenntniß des biblischen Textes und Stoffes wird nicht Rücksicht genommen, was in der That sehr auffallend ist, da doch auch die Megilloth zu liturgischen Zwecken beim Vorlesen in den Synagogen gebraucht wurden, und eine Version zum genauen Verständniß wohl früh schon ein Bedürfniß sein mußte, zumal man sie auch in anderer Sprache sich vorlesen lassen konnte.[1]) Gewiß indessen, daß es sinngetreue Uebersetzungen gegeben, die aber späterhin in den neuen Recensionen sich verloren. Wenigstens scheint die Verschiedenheit in den Paraphrasen auf solche verschiedenartige Versionen mit hinzudeuten, wenn sie auch nichts beweist; deutlich aber zeigen darauf hin die Zusätze und Abweichungen, namentlich im Buche Ruth[2]), die wir zerstreut antreffen. Daß aber der blinde R. Joseph nicht der Verfasser der Paraphrase zu den fünf Megilloth ist, behaupten schon Schriftsteller des 13. Jahrhunderts[3]); die Zeit der Abfassung ist unbekannt, doch jedenfalls ist sie jünger als die der Talmudim.

§. 136.

Die Verschiedenheit in der Bearbeitung, die sich gleich auf den ersten Blick dem Leser darbietet, beruht nur in der

[1]) Megillah 18, a.

[2]) Sie sind sehr oft mit אחר „ein anderes Targum" vermerkt.

[3]) Tosf. Schabbath 115, a. Baba Kama 3, b. cf. R. Samuel ben Meïr, Exod. 15, 2 und Levit. 20, 7. S. Zunz, A. V. p. 65.

Verschiedenheit des zu bearbeitenden Materials oder des exegetischen Stoffes. Es ist nicht eine Verschiedenheit der Paraphrase, sondern des paraphrasirten Gegenstandes, der eine verschiedene Behandlung erforderte und erhielt. Ruth, historischen Inhalts und zwar eines solchen, der da eingreift in das jüdische Volksleben, und von Bedeutsamkeit für dasselbe ist, forderte bei Darstellung des Inhalts eine sorgfältige und genaue Behandlung. Das Streben, neue Dichtungen anzubringen, wie die Geschichte selbst durch fingirte Ereignisse zu vergrößern, war zwar vorherrschend, doch wagte man bei diesem Buche nicht kühne Poesien und Ausschmückungen, die leicht den Geist der biblischen Geschichte verletzen könnten. So hatte sich die Phantasie in ihrer Schöpfungskraft selbst gebunden, und die paraphrastische Erzählung schloß sich der biblischen streng an. Man verlangte für die Dichtungen außer der mythologisirenden Gabe, durch den Geist der Zeit und den der Bibel angeregt, auch noch einen Haltpunct im Texte, und befruchtete somit nur den Inhalt mit dem Texte. Der Inhalt des Buches Esther ist zwar auch historisch, aber die Geschichte greift nicht unmittelbar in das Volksleben ein; es sind im Ganzen weltliche Begebenheiten, die durch eine höhere Fügung nur in Verbindung mit den Juden kamen. Das Buch hat darum lange Zeit um seine kanonische Anerkennung zu streiten gehabt, und selbst vom Verfasser desselben wurde Sorge getragen, seinen Inhalt dem der andern heiligen Schriften entgegen zu stellen, als sei die Begebenheit nicht, wie die andern im jüdischen Volksleben, vom Geiste Gottes getragen. Deshalb wird auch sorgfältig die Erwähnung des göttlichen Namens vermieden, und man mußte für einen schlaflosen König erst den höchsten König substituiren, um im Buche einen religiösen Anklang zu finden, und ihm seine canonische Stelle zu sichern. Hier hatte nun die dichtende Phantasie freien Spielraum; was das Zeitbewußtsein beim lebendigen Hinblick auf eine vergangene Zeit sich ersann, und in üppiger Sinnlichkeit ausmalte, das ward hingezeichnet, ohne Rücksicht auf das biblische Buch, und galt als eine Ergänzung oder Ausführung des vorliegen-

den Materials. Hier hatte die Ironie und der Witz freies Feld; das Fremde war carrikirt, und dadurch das Nationale gehoben. Scherzvolle, sinnreiche Dichtungen geißelten die tyrannischen Helden dieses Buches, Unterhaltungen, die in ein ganz fremdes Gebiet hinüberspielten, und bei denen die Phantasie ihren freien Lauf hatte, sollten den Inhalt würzen und den Leser befriedigen, und keine Rücksicht hielt die freie Erzählung oder die hervortretende Sinnlichkeit nieder. So wird der Waschti ein Schweif angedichtet, den sie an der Stirne vom Engel Gabriel angeheftet erhielt, und das Begehren, sie zu sehen, wird dahin ausgedehnt, daß sie vor dem königlichen Hofe sich nackt zeigen sollte. Die Leidensschicksale Hamans vor seinem Ende werden ins Lächerliche gezogen, und mit allen Arten von Widerwärtigkeiten ausstaffirt. Die Paraphrase ergeht sich sonach hier ganz frei, und läßt Scherz und Witz ungebunden spielen. Koheleth wieder hat gar keinen historischen Inhalt, und die philosophischen Ansichten, die hin und wieder darin aufgestellt werden, und scheinbar einen epikurischen Anklang haben, mögen wohl auch wenig der ascetischen Richtung des Pharisäismus, zu der unstreitig der Verfasser gehörte, zugesagt haben. Es blieb darum für den Paraphrasten kein Ausweg zum Verständniß, als die Anwendung mancher Aussprüche auf historische Ereignisse. Im Uebrigen war nur strict der Inhalt wieder zu geben, der keinen Anklang fand, und keine verwandten Ideen, die sich dann mit hindurchgedrängt hätten, erregte; er blieb unfruchtbar und unverändert auch in der Paraphrase. Und ganz dasselbe tritt auch in Echah hervor; die Klagen scheinen hier so erschöpft, daß dem Paraphrasten eine Ergänzung und eine Ausschmückung des Inhalts nicht thatthaft erschien; schöner konnte auch er die Klagen nicht vorbringen. Auch hier mußte er sich also damit begnügen, manche Klagetöne auf bestimmte Ereignisse anzuwenden. Eine ganz neue Schöpfung tritt aber endlich in dem hohen Liede auf; ein idyllisches Gedicht soll die Verhältnisse des jüdischen Volkes zu Gott bildlich darstellen; der natürliche Sinn eben ist die Allegorie. So wird dieses Buch nämlich von vielen Exegeten

angesehen, ganz besonders aber wurde es so um seiner Stellung willen innerhalb des Canons, der ihm heilig war, vom Paraphrasten aufgefaßt. Hier gewann also seine Paraphrase eine ganz abweichende Form; sie sollte den eigentlichen Inhalt, der indessen doch nur allegorisch angedeutet war, wiedergeben, und es wurde dadurch in ihr die hagadistische Methode befördert. Mit einer viel größeren Lizenz werden daher hagadische Andeutungen benutzt, weil die Allegorie der ursprüngliche Sinn ist, und dergleichen Andeutungen beabsichtigt und gerechtfertigt scheinen. Die Verschiedenheit in der Paraphrase liegt also nicht in dem Geiste verschiedener Verfasser, sondern in dem Stoffe und dem Inhalte der Megilloth.

§. 137.

Zu einer genaueren Charakteristrung wollen wir nun die Eigenthümlichkeiten dieser Paraphrasen zu den fünf Megilloth einzeln durchgehen und hervorheben, und über die Quellen und die Methode der Bearbeitung unsere Beobachtungen anstellen. Die hagadische Exegese liegt hier schon vollständig bis fast in den einzelnen Nüancirungen ausgebildet vor, und sind ihre Principien, so weit es bei einer Paraphrase angeht, auch benutzt worden. Die Midraschim scheinen schon in ihrer jetzigen Entwickelung, wenn vielleicht auch nicht in der gegenwärtigen Form vorhanden, und dem Verfasser bekannt gewesen zu sein, und die Ansichten, die uns begegnen, lagen ihm schon entwickelt vor. Aus ihnen hat der Paraphrast auch seine Methode und seine Behandlung genommen, nach ihnen hat er sich den Inhalt geschaffen, und in die Worte zurück hineingedeutet; er hat dieses so gewonnene Material aber in einer Paraphrase dargestellt, bei der natürlich die geistvolle Erläuterung des Textes und der methodische Nachweis eines Inhaltes darin in den Hintergrund tritt. Mischnah und Talmudim werden schon als vollständig fertig erwähnt[1]), und der Geist des Glaubens erinnert an die mittelalterlichen Begriffe der Ascetik

[1]) Cantic. 1, 2.

und die Pflichten des Bibelstudiums. Die Auslegungsversuche der Hagadah sind bis auf die vagesten benutzt worden; so wird der Zahlenwerth der Buchstaben selbst dazu benutzt, um gewisse Andeutungen sicher zu stellen, und dadurch die Allegorie zu beleuchten [1]); und eben so das Notraikon an vielen Stellen. Vorzugsweise ist dies im Canticum in Gebrauch und Anwendung gekommen; so wird יין auf die 70 Aeltesten bezogen, und wiederum werden vorkommende Zahlen beliebig verwendet, so sind die 60 Helden die Zeichen des Segens. Auf grammatische Formen wird in allen fünf Megilloth keine Rücksicht genommen [2]), und die Worte werden aus dem Zusammenhang gerissen, und oft einzeln interpretirt. Es werden die Verse vertheilt, und in Dialoge untergebracht. Halachische Auslegungsversuche werden für die hagadische Ausführung benutzt, so wird das מ als „entfernt" oder „ohne" erklärt, Cant. 1, 4, und רעיתי auf die Frömmigkeit der Erzväter verwendet. Die Buchstaben werden desgleichen zum Behuf der Auslegung versetzt [3]), oder mit andern sei es in Schrift oder Aussprache ähnlichen verwechselt, und eben so die einzelnen Wörter. [4]) Ihnen wird nach den Buchstaben eine andere Bedeutung gegeben. Bilder werden aufgelöst, und für Begriffe einzelne Gegenstände gesetzt; Thiere und Gegenstände vertreten hierbei oft die Stelle von Helden; so sind die jungen Rehe Moses und Aron, und das Brustpaar die beiden Messia's. Der Paraphrast benutzt nun in dieser Art alles, und folgert aus allem sich neue Zusätze und bis dahin unbekannte Thatsachen [5]); doch bleibt er nicht in dieser Anwendung und Auslegung sich consequent, sondern verfährt nach verschiedenen Ansichten an verschiedenen Stellen; so bei השבעתי [6]) und לצמתך [7]).

[1]) Cant. 1, 2. 4. 4, 10 ꝛc.
[2]) Cant. 1, 4. u. a. v. St.
[3]) חורשים - חרדם - לחות für להיו ꝛc.
[4]) Cant. 1, 10 ꝛc.
[5]) Cant. 1, 9.
[6]) Cant. 3, 5. 2, 7.
[7]) Cant. 6, 7. cf. 4, 3.

Im Ganzen verräth der Paraphraſt eine Unkenntniß der Geſchichte in allen Megilloth. So wird erzählt, die Hasmonäer hätten den Alexander, den alle Völker über ſich zum Könige gewählt, ſiegreich bekämpft [1]); die Römer ſeien zu Hilfe gegen Nebukadnezar gerufen worden, aber Titus und Veſpaſian eroberten ſtatt der zu leiſtenden Hilfe Jeruſalem. [2]) Varianten treten auch hier ganz offen uns entgegen. Die Halachah war ihm zwar bekannt, doch folgt er ihr nicht immer als Leitſtern.

§. 138.

Im Canticum erkannte der Paraphraſt eine Allegorie; das dargeſtellte idylliſche Verhältniß ſoll den Liebesbund der Gemeinde Israel mit Gott andeuten, und die Hauptereigniſſe des Volkes mußten in dieſer Darſtellung ſich wiederfinden laſſen. Dazu wird nun die ganze Fülle der exegetiſchen Mittel in Anwendung gebracht, um auch die Verhältniſſe angedeutet zu ſehen, und durch die Anwendung gewann der Text wieder einen vielfach ausgebreiteten Inhalt. Salomon, als Verfaſſer von Koheleth, wird mit einem prophetiſchen Geiſte begabt gedacht, da er die viel ſpäteren Verhältniſſe und Ereigniſſe Israels genau wußte, doch iſt es von dem Paraphraſten ſelbſt nicht deutlich ausgeſprochen, ob er ſich bei den Worten, die er ausſprach, auch der Zukunft klar bewußt war, und ob er die ſeinen Worten beigelegte Bedeutung damit wirklich habe ausdrücken wollen. Aus den Zuſätzen, „es ſpricht Salomon mit prophetiſchem Geiſte“ muß man indeß dieſes vermuthen; und am Ende dürfte wohl von ſeinen eigenen Worten Salomon verſtehen, was der Paraphraſt daraus ermittelte. Die angedeutete Allegorie wird nun genauer auf folgendes bezogen: den Auszug aus Mizraim und Zugehöriges, die Geſetzgebung, den Abfall und die Sünde, den Tempelbau, die Wunder der Propheten, die Zerſtörung durch Nebukadnezar, den Wiederaufbau des Tempels und die Kämpfe der Hasmonäer. Die Zerſtö-

[1]) Cant. 6, 7. 8.
[2]) Threni 1, 19.

rung des zweiten Tempels ist dunkel gehalten; dagegen wird die Wiedererlösung deutlich hervorgehoben, und die legendenreiche Betrachtung über das zukünftige Paradies tritt uns mit einer ausgebreiteten Bekanntschaft aller Sagen deutlich entgegen; der Auferstehung der Todten geht ein unterirdisches Hinrollen nach dem gelobten Lande voran.[1]) Um diese Ansichten und die bestimmten Erzählungen, die das Buch andeuten sollte, mit dem Texte in Uebereinstimmung zu bringen, werden die kühnsten Auslegungen versucht, und sie sind darum fast conjectural selbst vom Standpuncte der Hagadah, und nähern sich der homiletischen Auffassung; und nur dadurch, daß die Paraphrase den Geist der damaligen Interpretation bewahrt, und in der Anordnung sich dem Text anschließt, hat sie noch den Charakter eines paraphrastischen Commentars behalten. Die Paraphrase dieses Buches, weil sie eben einen Doppelinhalt im Buche vermuthet, ist rein conjecturirend, und für die Struirung des einfachen Inhalts, der hier eben Allegorie ist, werden alle exegetischen Mittel der Hagadah in Anwendung gebracht.

§. 139.

Ganz entgegengesetzt ist die Auslegung in Ruth. Das historische in diesem Büchlein ohne Schmuck und allegorische Bedeutung ist einfach, und hat einen natürlichen und moralischen Gang genommen, wie in keinem Buche der heiligen Schrift. Es ist eben so weit von der Begeisterung für das positivreligiöse, als von dem Wunderbaren entfernt. Nur Sitte und Menschlichkeit spielen darin eine Hauptrolle, und selbst das nationale Element ist zurückgedrängt. Dadurch aber wurde der Flug der hagadistischen Auffassung gehemmt, und der Richtung der kühnen paraphrastischen Darstellung Einhalt gethan. Die Paraphrase erhebt sich nicht zu dem Spielenden einer Homilie, und schließt sich mehr dem Buchstaben an. Doch sind darum die Grundsätze des Jonathan nicht zu verkennen; der Paraphrast stellt gleichartige und ähnliche Er-

[1]) Cant. 8, 5.

eignisse zusammen; so sind mit einer gewissen historischen Treue bei Erwähnung der Hungersnoth alle solche Nöthen zusammengestellt, von denen die Welt heimgesucht wurde. Er giebt die Worte des Textes ohne jede höhere Auffassung wieder [1]), und sucht das Angedeutete ausführlich darzustellen. Die Wörter werden oft auffallend und abweichend nach den Buchstaben und Assonanzen erklärt. [2]) Er nimmt seine Helden sehr in Schutz [3]), erklärt den Grund und den Sinn mancher Aussprüche [4]), und motivirt vieles aus dem Usus. [5]) Auch spielend allegorisch werden die Thaten beleuchtet; so sollen die sechs Maaß bedeuten, die sechs Helden die Ruth tragen wird. [6]) Die Monogamie vertheidigt er, und die Mythen [7]) über den Tod Jischais sind hier angeführt. Indessen scheinen auch andere Quellen, die uns unbekannt sind, zu der Bearbeitung benutzt worden zu sein, und die gewöhnlichen nicht anerkannt; so nimmt er Hängen als eine der vier Todesstrafen des jüdischen Gerichts. Im Allgemeinen fehlt die poetische Auffassung.

§. 140.

Zwischen beiden halten die Mitte Threni und Ecclesiast. Diese enthalten nichts Historisches, das auf der einen Seite der dichtenden Phantasie einen Spielraum eröffnet, auf der andern ein genaueres Eingehen auf den Text erfordert, sind auch nicht wie Canticum eine Allegorie, die der Auslegung eine größere Lizenz gestattet. Die Paraphrase bedient sich darum hier nicht solcher kühnen hagadischen Deutungsversuche, schließt sich aber auch nicht mit exegetischer Treue an die Eigenthümlichkeiten des Textes an, und sucht auch nicht diesen

---

[1]) Ruth 1, 21. הלא Ruth 3, 1 nimmt er als einen Schwur.

[2]) דצניעי אורחתא - אלמודי אלמוני 3, 7. אתרכך כלפתא - וילפת

[3]) Ein merkwürdiger Zusatz, nach welchem Boas keinen Umgang mit Ruth hatte, 4, 4.

[4]) מחמת חשוכא - בטרם יכיר איש

[5]) הטבת חסדך daß du dem Jabam nachwartest.

[6]) Ruth 3, 17.

[7]) Ruth 4, 16.

zu beleuchten. Doch ist der paraphrastische Gang auch hier nicht zu verkennen, namentlich ist die Methode dieselbe wie die jonathansche in den poetischen Stellen. Auch hier werden die Verse auf bestimmte und bekannte Ereignisse gedeutet, oder Personen in den Mund gelegt.[1] Der Verfasser bemüht sich ferner, die einzelnen Aussprüche zu vertheilen, und verwendet sie nach ihrem Inhalt bald auf das Gute, bald auf das Böse. Historische Stellen breitet und schmückt er aus, und stellt sie der Sage nach dar.[2] Er löst die Bilder auf[3], oder bezieht ein Wort auf einen Gegenstand oder eine Person, und stellt für das Bild oder Wort die damit angedeuteten Personen oder Gegenstände.[4] Er motivirt den Inhalt, und giebt die Wege an, um die Wahrheit desselben einzusehen und zu begreifen.[5] Er beachtet nicht die grammatischen Formen, nimmt Haupt- für Zeitwörter[6], und verbindet und trennt die Wörter nach Gutbefinden.[7] Auch ungewöhnliche Bedeutung der Wörter sucht er oft in der entferntesten Art nach einer möglichen Combination der Buchstaben zu ermitteln[8], und dann den auf diese Weise abgebrochenen Zusammenhang theils durch Zusätze und Erklärungen, theils durch einen mit einem Worte des Textes verwandten Ausdruck wieder herzustellen, und die Einheit zu erstreben.[9] Was durch den Ton, den Accent, die Haltung

[1]) Thren. 2, 20. 4, 14. Koheleth 1, 13. 2, 15.

[2]) Koheleth 1, 12.

[3]) Unter „Arbeit" ist Beschäftigung mit der Schrift gemeint, unter „Besitz" Erkenntniß derselben, und unter „Armuth" Mangel an Erkenntniß oder Tugend.

[4]) כרכין תקיפין בעצמותי Thren. 1, 13. עיני ist ihm das Sanhedrion, das das Auge Israels ist. עוף השמים soll den Engel Rafael bezeichnen. בעל כנפים ist ihm Elias. עשרה שלישים sind die zehn Brüder. ילד מסכן ist Abraham. הנחש Eva und die Schlange ꝛc.

[5]) Er giebt an, wie das Geheimniß doch immer ans Tageslicht kommt Koheleth 10, 20.

[6]) Thren. 3, 5.

[7]) Koheleth 5, 19. ꝛc.

[8]) Thren. 3, 39. מה יתאונן von און „Vermögen", מה מסון אשכח Koheleth 2, 8. שדה „Badehaus."

[9]) Thren. 2, 8.

und Wendung ausgedrückt wird, wird durch erläuternde Bemerkungen deutlich bezeichnet. Auch vertheidigt oder bestritten und in anderer Anwendung gerechtfertigt werden die Aussprüche, und das ist besonders der Fall mit den scheinbar irreligiösen Ansichten des Ecclesiasten, die durch die Mißstimmung desselben über den Untergang des Bessern, die Zerstörung des Tempels und das Unglück edler Menschen erklärt werden.[1]) Der Paraphrast bringt dabei gelegentlich Lebensregeln an, die dem wahren Lebenszweck entsprechen, und hält der Verzweiflung des Ecclesiasten gegenüber, die sich hier und da ausspricht, die Gottesfurcht und die Moral aufrecht.[2]) Wie im Canticum werden auch Stellen auf die Zeit nach Salomon und Jeremias angewendet, als wenn dieselben eine Weissagung enthielten; bei wichtigen Sätzen, oder wo die Weissagung durch die Auslegung entschieden herausgestellt wird, werden die Worte „er sprach es mit prophetischem Geiste" zugefügt. Die Paraphrase deutet auf ein freundschaftliches Verhältniß mit Rom; vielleicht nur aus Furcht und Rücksicht vorgegeben. In Threni sind auch einige Zusätze als Randglossen, die vermuthlich von den verglichenen Manuscripten herrühren, hier und da zerstreut vorzufinden. Die talmudische Auslegung nach der Halachah, die einige Wahrscheinlichkeit für sich hat, wenn sie gleich nicht mit in das Bereich der Arbeit gehört, wird aufgenommen[3]) und im Ganzen auch die rabbinische Gesetzgebung beachtet.

§. 141.

Ganz abweichend von diesen durch den Inhalt des Buches, wie wir ihn oben bezeichnet haben, ist die Paraphrase zum Buche Esther. Das Historische, das uns in diesem Buche berichtet wird, bewegt sich nicht in dem Kreise des Judenthums, sondern spielt an dem luxuriösen Hofe eines fremden Despoten. Der Geist der Geschichte oder der Gottesleitung und Verwaltung

---

[1]) Koheleth 1, 4.

[2]) Koheleth 1, 3. 2, 16. 3, 19.

[3]) Thren. 5, 3. cf. Gittin 35, a. Koheleth 3, 5. 3, 1. יש אבלו

wird hier durch freie Dichtung der Phantasie nicht getrübt, und darum ist ihr der freie Lauf gelassen. Witz und Ironie haben hier freien Spielraum, und der Erweiterungen, der Ausschmückungen, Dichtungen und Angaben sind hier mehr denn anderswo, und man geräth dabei in Unwissenheit, aus welcher Quelle der Paraphrast sie sich zusammengelesen, und wie er zu ihnen gelangt. So giebt er die Namen der Esther dienenden Mädchen an, desgleichen ein genaues Namenregister von Mordechais und Hamans Stammbaume. Merkwürdigerweise wird jedoch das letztere nur im Gebete der Esther 5, 1 und in der Rede des Königs 7, 6 angeführt, was vielleicht aus der Aengstlichkeit stammt, mit der man den Text selbst hier bewachte, daß man dergleichen Zusätze nur an eine Rede, die ohnehin doch nicht wörtlich wiedergegeben wird, anzureihen wagte. Die Liebe zum Nationalen tritt in diesem Buche mit Entschiedenheit und mit einer Glorie umgeben auf, und alles Große und Erhabene wird auf Juden übertragen, alles Närrische und Kleinliche auf ihre Feinde. Die Rathgeber des Königs sind Juden, das Synhedrion, „Gesetz und Recht" ist das heilige jüdische Gesetz. [1]) Er geht dabei auf genaue Vergleichung der Verse untereinander ein, und stellt die Resultate einer solchen Gegeneinanderstellung, unbekümmert um ihre Wahrscheinlichkeit, in der Paraphrase auf; so soll Esther, so wie auch die Meinung der Rabbiner darüber ist, ehe sie zum Könige gebracht wurde, fünf und siebzig Jahre alt gewesen sein, weil sie während der Dauer des Exils verborgen worden sein soll. [2]) Es ist darum diese Paraphrase eine ausführliche Darstellung jener merkwürdigen Erzählung, die an sich der Phantasie schon solch eine Fülle des Stoffes bietet, und der Paraphrast zeigt darin eine große Vertrautheit mit den talmudischen Anordnungen [3]), namentlich die Bestimmung des Megillahlesens betreffend. [4]) Die

[1]) Esther 1, 14.

[2]) Der Vers 2, 7 wird so genommen: er erzog die Hadassa, er, er vertrieben wurde.

[3]) Esther 10, 26. 27.

[4]) Daß die Megillah am 11., 12. und 13. des Adar gelesen wird.

Varianten werden hier schon sogar zuweilen mit אית דאמר „ein Theil liest" angeführt. Es scheint daher die Paraphrase im Ganzen eine Sammlung alles über dieses Buch Bekannten zu sein.

§. 142.

Das zweite Targum zum Buche Esther ist noch jüngern Ursprungs; in ihm wird schon das Targum von Kethubim angeführt.[1]) Es stimmt in vielen Nachrichten mit dem ersten Targum überein; selbst in den Namensregistern ist die Abweichung von einander unbedeutend. Das Historische tritt aber noch mehr hervor, und man kennt auch hier die Quellen nicht, und muß wie oben der dichtenden Phantasie die Erfindung zumessen. So wird das Vertilgungsdecret des Königs wörtlich wiedergegeben, u. A. m. Ja es wird jede Gelegenheit benutzt, um historische Berichte, die in irgend einer, wenn auch entfernten Beziehung zu dieser hier berichteten Begebenheit stehen, wiederzugeben und bekannt zu machen, und besonders verweilt der Verfasser gern bei den glücklichen Tagen des jüdischen Volkslebens, und zeichnet sie mit großer Vorliebe, wahrscheinlich um durch die Darstellung die festliche Stimmung an Purim etwas zu heben. So wird bei Gelegenheit des Thrones, auf dem Ahasverus saß, und der von Salomon angefertigt gewesen sein soll, der mächtig große Hofstaat dieses Königs mit Ausführlichkeit beschrieben, und von seiner unendlichen Macht erzählt. Der Besuch der Königin Sabah wird mit Fabeln ausgeschmückt, und Räthsel, die sie dem Könige Salomon aufgegeben haben soll, werden angeführt, welche deutlich genug den Geschmack des Mittelalters bekunden. Das hagadistische Element, selbst schon in der äußern Form, tritt hier sehr bedeutend hervor, und die Bearbeitung ist schon in Stellen ganz Midrasch. Es kommt darum auch die Phrase vor, „deswegen steht geschrieben", und deutlich genug wird durch den Derusch die Dichtung fruchtbar gemacht oder angeregt. Widersprechende Traditionen in den Talmudim und im Midrasch werden neben

[1]) 3, 10. cf. Proverb. 12, 22.

einander angeführt; so wird Hodu und Kusch als dicht neben einander liegend, und wieder an den äußersten Enden befindlich angegeben, und für die Einladung Hamans durch Esther werden verschiedene Gründe in drei Arten getheilt angeführt. Was zu Gunsten eines Volkshelden geschieht, wird hervorgehoben, und die Facta werden so dargestellt, als hätten sie sich zur Zeit des Paraphrasten ereignet.

§. 143.

Das paraphrastische Element, der Hang zur Hagadah ist auch in den uns erhaltenen Fragmenten, die wir als Zusätze oder Abweichungen zu dem sinngetreuen Targum der Propheten und Hagiographen betrachtet haben, und aus denen die besprochenen Versionen entstanden zu sein scheinen, anzutreffen. So in den Fragmenten des Targums zu Jesajas [1]), des Zacharias [2]), Habacuc [3]) ꝛc. Ihr Inhalt ist nach vorhandenen bekannten Quellen gearbeitet, und mit der Schrift in Verbindung gebracht worden; so wurden für Jesajas Fragment das Buch Henoch und die umgehenden weit verbreiteten Sagen benutzt. Im Ganzen haben diese Fragmente nichts Charakteristisches. Es sind Varianten, wie die vereinzelten vorhandenen Citate beweisen, oder Zusätze, die aber wenig mit der Schrift in Verbindung stehen, und kein besonderes exegetisches Interesse bieten; es sind auch derselben zu wenige, um sich darüber ein vollständiges Urtheil bilden zu können.

§. 144.

Eine Paraphrase, die aber mehr auf eine natürliche Erklärung des Textes eingegangen zu sein scheint, und (über manche Bücher [4]), noch nicht veröffentlicht), als Com-

---

[1]) Nach Raschi Taanith p. 26, b.

[2]) Neuchlinischer Cod. (Kenn. Cod.) Zachar. 12, 10. edirt von Bruns, vergl. oben §. 114.

[3]) 3, 1. Raschi Taanith p. 23, a.

[4]) Der Comm. in Canticum, in Daniel und in Jobum ist nur im Manuscript vorhanden.

mentar bearbeitet wurde, und zwar über sämmtliche Bücher des heiligen Bundes, beabsichtigte Saadias Gaon um die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts in Aegypten herauszugeben[1]); es erschien jedoch nur die Paraphrase zum Pentateuch und zum Jesajas.[2]) Die Paraphrase ist erklärend, und sucht das Verständniß des Textes ohne Nebenrücksichten, und ohne vorgefaßte Meinung zu fördern. Sie ermittelt den Inhalt aus dem Texte, und sucht diesen durch jenen zu erläutern. Sie sucht die Auffassung zu verdeutlichen, und die Resultate der Forschung anzugeben. Sie ist also ein schönes Denkmal der rabbinischen Litteratur, und für den Exegeten noch jetzt von vielem Werth.[3]) Da sie aber so jung ist, und für die hagadische Litteratur nichts besonders Eigenthümliches bietet, so genüge es, sie hier in aller Kürze erwähnt zu haben.

IV. Capitel.

Hermeneutische Behandlung einzelner biblischen Stellen in verschiedenen Werken.

§. 145.

Auch nachdem die Bücher der heiligen Schrift theils durch den innern Gehalt, theils aber auch durch das hohe Alter und ihre äußerliche Stellung sich zu einem Canon gebildet, und schon durch ihr Ansehen sich ausgezeichnet, auch nachdem die letzten Klänge der Propheten und der begeisterten Sänger verklungen, hörte der schöpferische Genius des jüdischen Volkslebens nicht auf, und Werke aller Art entquollen noch dem absterbenden Triebe. Sie sind indessen durch die canonische Autorität ihrer heiligen Vorläufer vom jüdischen Volksleben

[1]) Erpennius in praefat. ad Pent. arabic. Pocock. Spec. Arab. p. 362.

[2]) Aben Esra Paraschа 1 Ende, und Schalschelelh Hakab. p. 38 erwähnen nur des Pentateuchs.

[3]) Carpzow. Critic. Sacr. s. p. 646 sqq. Gesenius, Commentar über Jes. I, 90 sq. Eichhorn Einleitung II, §. 284.

ausgeschlossen geblieben, und allmälig wurden sie verboten. Die hebräischen und chaldäischen Originalarbeiten sind uns darum auch verloren gegangen, und es erhielten sich uns nur die Uebersetzungen in griechischer Sprache, die in den griechischen Canon kamen. Es sind dies die Apocryphen, die verheimlichten, גנוזים und sie werden im Gegensatze zu den canonisch verbundenen auch חיצונים die „äußern" genannt. So sehr auffallend verschieden von den biblischen Büchern sie in der Uebersetzung auch sind, so dürfte doch behauptet werden, daß in dem unverstümmelten Original jener ursprüngliche Geist, wenn auch in stetem Abnehmen, noch thätig war, der sich in den jüngern Büchern der Schrift manifestirte. Was aber in der Schrift nur bildlich gedacht wird, das tritt uns hier schon als leibhaftige Figur entgegen. So kommen Engel und böse Geister lebendig dargestellt vor, und die Weisheit wird förmlich personificirt.

§. 146.

Diese Arbeiten erstrecken sich nun großentheils über biblische Stoffe. Theils wurden die biblischen Erzählungen ausgesponnen, theils im biblischen Geiste andere Erzählungen vorgetragen, theils endlich im Geiste der biblischen Lehre Ansichten und Belehrungen entwickelt. Noch in der Kraft des ursprünglichen Geistes, wurde natürlich der biblische Inhalt nicht sowohl aufgenommen, als verarbeitet; den Verfassern, die sich erkühnten, den heiligen Schriften ihre Werke zur Seite zu stellen, konnte der Stoff der Schrift nicht durchaus heilig sein, und sie wagten wohl, manche Veränderung daran vorzunehmen. Einerseits war ihnen der biblische Inhalt nicht bis ins Einzelne erhaben; es flößten ihnen, namentlich die jüngern Werke, nicht solche heilige Ehrfurcht ein; was sie verehrten, war nur das Allgemeine daran. Anderseits war ihr Geist mit dem der biblischen Autoren noch innig verwandt, und bildete sich an demselben fort. Dadurch unterscheiden sich also die Apocryphen von allen spätern Werken, daß die Schrift nach jenen, und zwar die Bücher des Gesetzes, der Propheten und der Psal-

men, durch die Göttlichkeit und Wahrheit des Inhalts zwar eine hohe Autorität hatten, daß sie aber keineswegs ohne jede Ursache, oder gar trotz der innern Ueberzeugung Anerkennung besaßen; es war vielmehr noch nach ihnen nur die besonnene Wahrnehmung ihrer Vortrefflichkeit, die ihnen die hohe Bedeutung sicherte. Daher sind die Apocryphen zum Theil auch noch als Nachfrüchte eines späten Herbstes, als eine Fortsetzung und ein schwaches Ende der edlen Gotteskraft, die in den Büchern der Schrift sich bald so schön und bald so kräftig äußerte, zu betrachten. Ihr Inhalt ist also nicht eine Reproduction, sondern eine Nachconstruction des biblischen; diese wurde nicht sowohl bearbeitet oder erfaßt, als vielmehr ihm nachgebildet; nicht das Gebilde, sondern die Schöpfungskraft, die es erzeugte, wurde erfaßt. So sind im Buche Tobias und der Suffana Erzählungen uns vorgeführt, die ihren eigenthümlichen Geist verrathen; sie haben ein ethisches Princip, das aber, wenn auch überladen, doch mit religiösem Sinne gefeiert und vergeistigt wird. Der biblische Inhalt wird durch manche Dichtungen erweitert, theils durch Hinzufügung von Actenstücken [1]), theils von Legenden und Mährchen [2]), die aber durch Uebertriebenheit ihre Unglaubwürdigkeit verrathen; die Ansichten werden ausführlich behandelt und dargestellt [3]), und die erzählten Begebenheiten gefeiert. [4]) Die Ereignisse der Zeit werden im biblischen Sinne aufgefaßt und vorgetragen [5]), und die Tagesweisheit und die Erfahrungen der Zeit in Form der alten Schrift und mit dieser in einer gewissen Verbindung bearbeitet [6]); wenn nicht das eingelebte Wesen, so die: unendliche Ehrfurcht vor dem Tempeldienste, und die Scheu vor

[1]) Das Gebet des Königs, das des Asaria, Zusätze zu Esther und Baruch, II. Buch der Maccabäer, cf. de vita et morte Mosis.

[2]) Das Buch vom Drachen, der Gesang der drei Männer, der Bel zu Babel.

[3]) Liber sapient. 13, 12.

[4]) Sirach 18, 3.

[5]) Die Bücher der Maccabäer und Judith.

[6]) Die Weisheit Salomonis und Jesus Sirach.

manchen Aussprüchen älterer Zeit erinnerte, man würde diese letzten Arbeiten als eine Fortsetzung der „Sprüche“ betrachten können. Es dürfte nach dieser Darstellung an eine Auslegung der Schrift in den Arbeiten nicht im Entferntesten zu denken sein[1]); denn nur der Geist und nicht das Werk dieses Geistes, die Schrift, wurde beachtet und besprochen. Und in der That sehen wir oft die Erweiterungen zum biblischen Inhalte fast in vollem Widerspruche mit ihm, als würde er nicht weiter beachtet. Es wird beispielsweise erzählt[2]), der König habe die Esther erst umarmt, ehe er ihr das Scepter gereicht; daß Tobias zur Zeit der Zerstörung des Tempels in Babel sich befunden habe[3]), was gegen die Schrift ist[4]), und dergleichen. Und sehr häufig werden die in der Schrift erzählten Begebenheiten in gewisser Absicht, die dem Verfasser gerade vorschwebte, entstellt; so die Geschichte des Noa und Jonas[5]), und die Begebenheit des Niederlassens der Vögel in der Wüste[6]), welche das Volk früher gesehen haben soll. Auch werden die Begebenheiten gefeiert, und mit einem Heiligenglanz bis zur Ueberlastung ausgeschmückt und modificirt, ganz unabhängig vom biblischen Texte.[7]) Es wird auch nie ein Vers vollständig und wörtlich angeführt, sondern immer nur der Sinn; ja selbst die Sprüche werden ohne Rücksicht verändert, verbessert und verstümmelt.[8]) Und sogar bei erwähnter Anführung aus einem der Bücher wird auf den Ausdruck nicht Acht genommen[9]), und andere Wendungen beliebig gewählt. Und doch zeigen

[1]) Die Auslegungen, die zerstreut vorkommen, cf. Zunz G. V. p. 171, sind nur Anführungen und Betrachtungen zu bestimmten Zwecken.

[2]) Zusätze zu Esther 4, 8.

[3]) Tobias 1, 2.

[4]) Jerem. 43, 3—6.

[5]) Lib. Sapientiae 14, 5.

[6]) L. c. 19, 11.

[7]) Der Auszug aus Aegypten wird eine herrliche Reise, l. c. 18, 3, der Tod der Aegypter als eine Strafe für das Ertränken hebräischer Kinder betrachtet, und darum sollen gerade Kinder davon heimgesucht worden sein.

[8]) L. Sapientiae 14, 10. Sirach 15, 1. u. a. v. St.

[9]) Tobias 2, 5. Sirach 17, 25.

die Verfasser der Apocryphen eine große Vertrautheit mit der Schrift; in den Gebeten, die den Helden in den Mund gelegt werden, werden recht geistvoll die Verse der Schrift angewendet, und für den besondern Fall verarbeitet. Es ist darum die sich hier vorfindende Behandlung nur so aufzufassen, daß in den Apocryphen die Schrift noch nicht in ihrer äußern Gestalt Gegenstand religiöser Betrachtungen, und wohl auch nicht in Untersuchung und Behandlung gezogen wurde. Es ist daher den Apocryphen für unsere Arbeit eine Wichtigkeit in keiner Weise beizulegen. Und von noch geringerer Bedeutung sind die Apocryphen rein christlicher Tendenz, so die manichäische Apostelgeschichte des Leucius Charinus, Apocalypsis Esdrae, das Testament der XII Patriarchen, Enochs Buch, Accensio Jesajae, und die jüdisch- und christlich-sibyllinischen Orakel [1]); die alle schon durch das christlich-dogmatische Colorit dem Geiste der Hagadah entfremdet waren.

§. 147.

Von nicht viel größerer Bedeutung für die Hermeneutik und die streng wort- und sinngetreue Behandlung der Schrift, obgleich aus polemischen Rücksichten eine sorgsame Auffassung zur Pflicht gemacht war, sind die ersten Werke der neutestamentlichen Religionsansicht; auch diese liefern uns keine reiche Ausbeute für den Gegenstand unserer Arbeit. Die ersten Elemente des Christenthums lagen in dem Essäismus; diesen haben wir oben dargestellt als eine Vermischung der Religionsidee mit den philosophischen Ansichten der Zeit, in welcher jene die Basis war, die sich von diesen befruchten ließ. Natürlich mußte dabei die consequente Beharrlichkeit in der Auffassung der Schrift verloren gehen; mit allen Einzelheiten und Eigenthümlichkeiten konnte der Inhalt derselben nicht in solcher Mischung oder Durchdringung aufgehen; es war genug, wenn

[1]) Josephus, Antiq. I. Cap. 4, 3 citirt daraus eine Stelle, die des Thurmbaues in Babel gedenkt, und die biblische Erzählung wiedergiebt, ohne auf die Bibel zurückzukommen.

der Geist, oder was das Hauptsächliche schien, sich verbinden ließ, und von den herrschenden Ideen befruchtet werden konnte, wenn es so zu sagen in seiner wissenschaftlichen Metamorphose emancipirt und gebilligt wurde. Nur in dem, was dem Geiste der Zeit fern lag, oder von ihm nicht beachtet wurde, als manche Sitten und Gebräuche, die bei dem ceremonienvollen Leben des Alterthums gar nicht auffielen, und in Betracht kamen, herrschte eine buchstäbliche Interpretirung vor, was indessen einen philosophischen Anklang hatte, oder mit den Ansichten der Zeit sich in Verbindung setzte, wurde geistig und frei aufgefaßt, und die subjective Ansicht modificirte stark den Inhalt. Auch der Glaube an die eigene Vollkommenheit und die ideale Göttlichkeit des Menschen wirkte auf die Auffassung ein; man hielt die prophetische Begeisterung bei den Eingeweihten noch nicht erloschen, und konnte darum die prophetischen Werke in ihrer äußern Form nicht so hoch achten; die Form galt als eine menschliche, in der der Geist sich offenbarte, und nur der Inhalt war göttlich. Dabei mußte sich immer die Auffassung der ursprünglichen Idee, oder der Geist mehr und mehr von dem objectiven Geiste der Schrift entfernen, je mehr Fremdartiges in denselben eindrang und ihn zersetzte. Als darum verschiedene Ideen diese neue Mischung dem Judäismus entfremdeten, und nach dem Anschluß des heidnischen Elements sich das Christenthum herausgebildet, war die religiöse Idee des neuen Glaubens schon ziemlich dem Judäismus entgegengesetzt, und sie konnte ihren Zusammenhang mit dem Mosaismus und dem Prophetenthume nur der Idee nach behaupten. Die Verwandtschaft konnte nur eine ideale sein, und bald mußte der neue Glaube sich in der That auch nur entweder als eine Ergänzung des alten, oder als einen neuen betrachten. Die Behandlung der Schrift in dem neuen Bunde ist darum nicht genau, sondern der Idee nach. Es leuchtet aber von selbst ein, wie unbestimmt eine solche Auffassung ist. Eine geistige Behandlung in dem Sinne, daß man sich aus dem vorhandenen Material den eigentlichen, oder den sogenannten richtigen und höhern Geist, der sich rechtfertigen läßt, extrahirt oder

und Wendung ausgedrückt wird, wird durch erläuternde Bemerkungen deutlich bezeichnet. Auch vertheidigt oder bestritten und in anderer Anwendung gerechtfertigt werden die Aussprüche, und das ist besonders der Fall mit den scheinbar irreligiösen Ansichten des Ecclesiasten, die durch die Mißstimmung desselben über den Untergang des Bessern, die Zerstörung des Tempels und das Unglück edler Menschen erklärt werden.[1]) Der Paraphrast bringt dabei gelegentlich Lebensregeln an, die dem wahren Lebenszweck entsprechen, und hält der Verzweiflung des Ecclesiasten gegenüber, die sich hier und da ausspricht, die Gottesfurcht und die Moral aufrecht.[2]) Wie im Canticum werden auch Stellen auf die Zeit nach Salomon und Jeremias angewendet, als wenn dieselben eine Weissagung enthielten; bei wichtigen Sätzen, oder wo die Weissagung durch die Auslegung entschieden herausgestellt wird, werden die Worte „er sprach es mit prophetischem Geiste" zugefügt. Die Paraphrase deutet auf ein freundschaftliches Verhältniß mit Rom; vielleicht nur aus Furcht und Rücksicht vorgegeben. In Threni sind auch einige Zusätze als Randgloſſen, die vermuthlich von den verglichenen Manuscripten herrühren, hier und da zerstreut vorzufinden. Die talmudische Auslegung nach der Halachah, die einige Wahrscheinlichkeit für sich hat, wenn sie gleich nicht mit in das Bereich der Arbeit gehört, wird aufgenommen[3]) und im Ganzen auch die rabbinische Gesetzgebung beachtet.

§. 141.

Ganz abweichend von diesen durch den Inhalt des Buches, wie wir ihn oben bezeichnet haben, ist die Paraphrase zum Buche Esther. Das Historische, das uns in diesem Buche berichtet wird, bewegt sich nicht in dem Kreise des Judenthums, sondern spielt an dem luxuriösen Hofe eines fremden Despoten. Der Geist der Geschichte oder der Gottesleitung und Verwaltung

[1]) Koheleth 1, 4.
[2]) Koheleth 1, 3. 2, 16. 3, 19.
[3]) Thren. 5, 3. cf. Gittin 35, a. Koheleth 3, 5. 3, 1. יש אבלו

wird hier durch freie Dichtung der Phantaſie nicht getrübt, und darum iſt ihr der freie Lauf gelaſſen. Witz und Ironie haben hier freien Spielraum, und der Erweiterungen, der Ausſchmückungen, Dichtungen und Angaben ſind hier mehr denn anderswo, und man geräth dabei in Unwiſſenheit, aus welcher Quelle der Paraphraſt ſie ſich zuſammengeleſen, und wie er zu ihnen gelangt. So giebt er die Namen der Eſther dienenden Mädchen an, desgleichen ein genaues Namenregiſter von Mordechais und Hamans Stammbaume. Merkwürdigerweiſe wird jedoch das letztere nur im Gebete der Eſther 5, 1 und in der Rede des Königs 7, 6 angeführt, was vielleicht aus der Aengſtlichkeit ſtammt, mit der man den Text ſelbſt hier bewachte, daß man dergleichen Zuſätze nur an eine Rede, die ohnehin doch nicht wörtlich wiedergegeben wird, anzureihen wagte. Die Liebe zum Nationalen tritt in dieſem Buche mit Entſchiedenheit und mit einer Glorie umgeben auf, und alles Große und Erhabene wird auf Juden übertragen, alles Närriſche und Kleinliche auf ihre Feinde. Die Rathgeber des Königs ſind Juden, das Synhedrion, „Geſetz und Recht“ iſt das heilige jüdiſche Geſetz.[1]) Er geht dabei auf genaue Vergleichung der Verſe untereinander ein, und ſtellt die Reſultate einer ſolchen Gegeneinanderſtellung, unbekümmert um ihre Wahrſcheinlichkeit, in der Paraphraſe auf; ſo ſoll Eſther, ſo wie auch die Meinung der Rabbiner darüber iſt, ehe ſie zum Könige gebracht wurde, fünf und ſiebzig Jahre alt geweſen ſein, weil ſie während der Dauer des Exils verborgen worden ſein ſoll.[2]) Es iſt darum dieſe Paraphraſe eine ausführliche Darſtellung jener merkwürdigen Erzählung, die an ſich der Phantaſie ſchon ſolch eine Fülle des Stoffes bietet, und der Paraphraſt zeigt darin eine große Vertrautheit mit den talmudiſchen Anordnungen[3]), namentlich die Beſtimmung des Megillahleſens betreffend.[4]) Die

[1]) Eſther 1, 14.

[2]) Der Vers 2, 7 wird ſo genommen: er erzog die Hadaſſa, er, der vertrieben wurde.

[3]) Eſther 10, 26. 27.

[4]) Daß die Megillah am 11., 12. und 13. des Adar geleſen wird.

Verschiedenheit des zu bearbeitenden Materials oder des exegetischen Stoffes. Es ist nicht eine Verschiedenheit der Paraphrase, sondern des paraphrasirten Gegenstandes, der eine verschiedene Behandlung erforderte und erhielt. Ruth, historischen Inhalts und zwar eines solchen, der da eingreift in das jüdische Volksleben, und von Bedeutsamkeit für dasselbe ist, forderte bei Darstellung des Inhalts eine sorgfältige und genaue Behandlung. Das Streben, neue Dichtungen anzubringen, wie die Geschichte selbst durch fingirte Ereignisse zu vergrößern, war zwar vorherrschend, doch wagte man bei diesem Buche nicht kühne Poesien und Ausschmückungen, die leicht den Geist der biblischen Geschichte verletzen könnten. So hatte sich die Phantasie in ihrer Schöpfungskraft selbst gebunden, und die paraphrastische Erzählung schloß sich der biblischen streng an. Man verlangte für die Dichtungen außer der mythologisirenden Gabe, durch den Geist der Zeit und den der Bibel angeregt, auch noch einen Haltpunct im Texte, und befruchtete somit nur den Inhalt mit dem Texte. Der Inhalt des Buches Esther ist zwar auch historisch, aber die Geschichte greift nicht unmittelbar in das Volksleben ein; es sind im Ganzen weltliche Begebenheiten, die durch eine höhere Fügung nur in Verbindung mit den Juden kamen. Das Buch hat darum lange Zeit um seine kanonische Anerkennung zu streiten gehabt, und selbst vom Verfasser desselben wurde Sorge getragen, seinen Inhalt dem der andern heiligen Schriften entgegen zu stellen, als sei die Begebenheit nicht, wie die andern im jüdischen Volksleben, vom Geiste Gottes getragen. Deshalb wird auch sorgfältig die Erwähnung des göttlichen Namens vermieden, und man mußte für einen schlaflosen König erst den höchsten König substituiren, um im Buche einen religiösen Anklang zu finden, und ihm seine canonische Stelle zu sichern. Hier hatte nun die dichtende Phantasie freien Spielraum; was das Zeitbewußtsein beim lebendigen Hinblick auf eine vergangene Zeit sich ersann, und in üppiger Sinnlichkeit ausmalte, das ward hingezeichnet, ohne Rücksicht auf das biblische Buch, und galt als eine Ergänzung oder Ausführung des vorliegen-

den Materials. Hier hatte die Ironie und der Witz freies Feld; das Fremde war carrikirt, und dadurch das Nationale gehoben. Scherzvolle, sinnreiche Dichtungen geißelten die tyrannischen Helden dieses Buches, Unterhaltungen, die in ein ganz fremdes Gebiet hinüberspielten, und bei denen die Phantasie ihren freien Lauf hatte, sollten den Inhalt würzen und den Leser befriedigen, und keine Rücksicht hielt die freie Erzählung oder die hervortretende Sinnlichkeit nieder. So wird der Waschti ein Schweif angedichtet, den sie an der Stirne vom Engel Gabriel angeheftet erhielt, und das Begehren, sie zu sehen, wird dahin ausgedehnt, daß sie vor dem königlichen Hofe sich nackt zeigen sollte. Die Leidensschicksale Hamans vor seinem Ende werden ins Lächerliche gezogen, und mit allen Arten von Widerwärtigkeiten ausstaffirt. Die Paraphrase ergeht sich sonach hier ganz frei, und läßt Scherz und Witz ungebunden spielen. Koheleth wieder hat gar keinen historischen Inhalt, und die philosophischen Ansichten, die hin und wieder darin aufgestellt werden, und scheinbar einen epikurischen Anklang haben, mögen wohl auch wenig der ascetischen Richtung des Pharisäismus, zu der unstreitig der Verfasser gehörte, zugesagt haben. Es blieb darum für den Paraphrasten kein Ausweg zum Verständniß, als die Anwendung mancher Aussprüche auf historische Ereignisse. Im Uebrigen war nur strict der Inhalt wieder zu geben, der keinen Anklang fand, und keine verwandten Ideen, die sich dann mit hindurchgedrängt hätten, erregte; er blieb unfruchtbar und unverändert auch in der Paraphrase. Und ganz dasselbe tritt auch in Echah hervor; die Klagen scheinen hier so erschöpft, daß dem Paraphrasten eine Ergänzung und eine Ausschmückung des Inhalts nicht statthaft erschien; schöner konnte auch er die Klagen nicht vorbringen. Auch hier mußte er sich also damit begnügen, manche Klagetöne auf bestimmte Ereignisse anzuwenden. Eine ganz neue Schöpfung tritt aber endlich in dem hohen Liede auf; ein idyllisches Gedicht soll die Verhältnisse des jüdischen Volkes zu Gott bildlich darstellen; der natürliche Sinn eben ist die Allegorie. So wird dieses Buch nämlich von vielen Exegeten

aus.[1]) Wie überhaupt der Inhalt gerechtfertigt wird, so werden besonders auch die biblischen Gesetze gerechtfertigt, und die Anordnungen[2]), wie auch der Zusammenhang und die Reihenfolge motivirt.[3])

§. 131.

Zu den geschichtlichen Stellen suchte der Paraphrast überall genauere Daten zuzufügen[4]), die Thatsachen genauer zu bestimmen und festzustellen. Er schmückt dabei die Zustände aus, und vervollkommnet die Beschreibung.[5]) Die geschichtlichen Ereignisse sind ihm Momente einer höheren Gottesleitung, in ihnen offenbart sich die Hand Gottes, und sie bewegen sich darum nicht in dem gewöhnlichen Gange der Natur. Es ist ein Geist des Wunderbaren und Außerordentlichen über sie ausgegossen, und sie zeigen sich somit in einem gefeierten Ansehen. Er läßt darum besonders bedeutende Begebenheiten in einem großen Glanze vor sich gehen.[6]) Vorzüglich wird zu solcher Ausschmückung die herrschende Ansicht benutzt, der gewählte Ausdruck[7]) und die vorangehenden Begebenheiten[8]), bei deren Combination die Phantasie auch manche Resultate erzielt. Auch mit den religiösen Ansichten wird der biblische Inhalt in Uebereinstimmung gesetzt, und dadurch vergeistigt. So umdeutet er nach seiner Auffassung die Anthropomorphismen und Anthropopathieen[9]), und liebt es, hagadi-

[1]) Exod. 22, 9. wo jedoch das בלא falsch zu sein scheint. 22, 14. Levit. 20, 25. Deut. 25, 12.

[2]) Levit. 22, 27. 28. Deut. 7, 3.

[3]) Deut. 16, 20.

[4]) Deut. 32, 28. 34, 8.

[5]) Num. 2, 3, 10, 18, 25.

[6]) Gen. 22, 10. 29. 49, 1.

[7]) Deut. 32, 3 ꝛc. So wird wohl daraus, daß Jacob seinen Söhnen die Zukunft habe sagen wollen, sie aber nicht deutlich gesagt, geschlossen und behauptet, die Kunde derselben sei später den Söhnen entzogen worden. Gen. 49, 1.

[8]) Gen. 14, 13. פלים Exod. 1, 8. חדש

[9]) Deuter. 31, 18. Gen. 15, 1. 4. דבר

sche Deutungen, die philosophisch klingen, anzubringen.[1]) Die Eigenschaften Gottes werden in gleicher Art zusammengestellt[2]), an einander gereiht und methodisch behandelt. Besonders wird die Tempelwürde hervorgehoben[3]), und die Erlösung berücksichtigt.[4]) Zustände der Zukunft, Hölle und Paradies sind ihm Gegenstände der Betrachtung, die er dann speciell angewendet erklärt, theils aus sich selbst[5]), theils aus andern Stellen[6]), und er bringt gern seine Ansicht vom Gebet, durch das Gottes Beschlüsse und Gesinnung umwandelt werden, an.[7]) Er stellt ähnliche Begebenheiten und Wunder, oder zusammengehörige neben einander, und zählt sie auf.[8]) Die Worte der biblischen Helden, die in der Schrift angeführt werden, hält er nicht für wörtlich so gesprochen, und sucht darum ihre Aeußerungen weitläufig auseinander zu setzen, sie mit andern Ereignissen und anerkannten Ansichten in Einklang zu bringen, und zu beleuchten, wobei er dann den Helden ganz von der Angabe der Schrift abweichende Worte in den Mund legt, und die Aussprüche modificirt, indem er z. B. directe Sätze in Fragen auflöst.[9]) Der heilige Geist ist es endlich, der die Helden durchdringt[10]), und ihre Thaten werden Wundermächten beigelegt.[11]) Sie handeln nicht nach natürlichen Kräften, und ihr Charakter ist immer göttlichen Ursprungs. Daher zieht er auch aus ihrem Leben ethische Lebensregeln.[12])

§. 132.

Die Darstellung seines Stoffes ist schmucklos, ohne jede

---

[1]) Deuter. 26, 17. 32, 2.
[2]) Deuter. 34, 6 u. a. St.
[3]) Gen. 22, 14. Deut. 3, 25.
[4]) Gen. 35, 21.
[5]) Levit. 26, 44. Num. 24, 19. Deut. 32, 24.
[6]) Num. 11, 26. 24, 18 ꝛc.
[7]) Gen. 25, 21.
[8]) Gen. 28, 10. Exod. 2, 1. 12, 42. Levit. 24, 12. Num. 9, 8.
[9]) Gen. 37, 33.
[10]) Gen. 45, 27.
[11]) Num. 31, 8. Bileams Kampf mit Pinchas.
[12]) Levit. 24, 12. Num. 9, 8.

andere Erhebung, als die durch den hohen Werth des Ganzen angegeben wird. Bei den Anreden an das Volk, namentlich den Anreden Gottes, zeigt der Paraphrast in seiner Behandlung eine gewisse Innigkeit und Rührung, und darum folgt so häufig der Zusatz: „mein Volk Israel.“ Wenn auch diese Uebersetzung nicht vorgelesen worden zu sein scheint, so werden doch diese und andere dergleichen Zusätze überhaupt bei den Anreden gemacht, um damit hervorzuheben, daß die Worte nicht die des Paraphrasten sind, sondern aus dem Munde eines Andern kommen. So wird auch im Ganzen auf Deutlichkeit gesehen, und der Stil ist leicht, deutlich und klar; Andeutungen und Hinspielungen werden mit deutlichen Worten wiedergegeben.[1]) Die Bilder der Schrift werden aufgelöst und in einfacher Prosa wiedergegeben[2]), und das ist auch in jenen Gesetzstellen, in denen der bildliche Ausdruck als Maschal anerkannt wurde, der Fall.[3]) Daher ist er in den poetischen Stellen, in denen das Bildliche vorherrschend ist, und die Kürze und das Dichterische den Ausdruck hebt, sehr weitläufig und breit, weil er hier vieles in Prosa wiederzugeben, und das Concise in der Dichtung zu umschreiben hat. Das Aesthetische in der Schrift wird nicht beachtet, und auch in der Darstellung das Decorum nicht beobachtet. Die Schönheiten des Textes werden gar nicht berücksichtigt, das Anmuthige der Form nicht hervorgehoben; man kann sagen, die Paraphrase bezieht sich nur auf den Inhalt, und auf die Form nur so weit sie für die Ermittelung desselben in Anwendung kommt, die Form für sich indessen bleibt unbeachtet. Und so ist es auch in ihrem Stile; auf den Ausdruck wurde nur insofern Werth gelegt, als der Inhalt deutlich bezeichnet werden sollte; jede Ausschmückung wird vermieden. Die Paraphrase trägt endlich darin den Charakter einer getreuen Uebersetzung, daß ihr Stil kein ursprünglicher zu nennen ist.

---

[1]) Gen. 19, 37. 38.

[2]) Gen. 15, 11. 12. Num. 12, 12.

[3]) Exod. 22, 2. Deut. 27, 15.

§. 133.

Die Quellen, die der Paraphrast bei seiner Bearbeitung enutzte, bestanden großentheils in den herrschenden Mythen, ie über die geschichtlichen Ereignisse der Bibel im Umlauf varen; und nicht gerade jüdische, sondern auch fremde benutzte r. So tritt uns die Mythe von Janes und Jambres [1]) und ie des Samkasa [2]) entgegen, welche letztere aus dem Buche Henoch entnommen zu sein scheint. [3]) Mit den ursprünglichen Einsätzen der Midraschim und der Tradition, die in den spätern Sammlungen aufgenommen wurden, und daselbst in den verschiedensten Verzweigungen sich ausbreiteten, so wie mit der darin einschlagenden Litteratur verräth er eine bedeutende Vertrautheit, die halachischen Arbeiten seiner Zeit waren ihm nicht remd, und er hat über sie eine vollständige Ansicht sich gebildet, weshalb er auch bei Behandlung der Gesetze eigenmächtig verfährt. Auch scheint schon damals das homiletische Verfahren in Aufnahme gekommen zu sein, und er flicht zuweilen t die Paraphrase diese Art des Deruschs ein. [4]) Das Buch Eldad scheint ihm in anderer Gestalt schon bekannt gewesen zu ein, und das berichtete Widerstreben Moses gegen den Tod erinnert [5]) an den Urmythus der Bücher Petirath Mosheh nd de vita Mosis, die ihm nicht fremd gewesen zu sein heinen. Die philosophischen Ansichten und die Wissenschaften er Zeit sind ihm, so weit sie in Asien bekannt waren, dem Anscheine nach zugänglich gewesen, und er benutzt sie häufig. r läßt ein böses Princip durch die Schrift sich hindurchziehen, nd den Kampf gegen das Göttliche versuchen; so wird beielsweise Bileam mit Laban identificirt, und jener setzt den aß des letztern fort. Doch scheint diese Annahme nicht aus hilosophischen Grundsätzen, wie in einzelnen gnostischen Secen, entsprungen zu sein, um damit dualistischen Ansichten einen

[1]) Exod. 1, 15. 7, 11.
[2]) Gen. 6, 4.
[3]) Henoch 7, 9.
[4]) Num. 21, 28 ꝛc.
[5]) Deuter. 32, 50.

Spielraum zu laſſen, ſondern in dem Combinationsſtreben zu liegen, das die Thatſachen und Perſonen der Schrift in eine innige Verbindung ſetzen will. In ſolchem Streben werden auch Ideen perſonificirt, und mit einander in Beziehung geſetzt. An einer Stelle [1]) ſcheint er polemiſch zu werden, und gegen die Anhäufung von Verordnungen anzukämpfen, und verräth damit ſeine Bekanntſchaft mit den dem Phariſäismus entgegenſtehenden Anſichten.

§. 134.

Zu dieſer jonathanſchen Paraphraſe giebt es unter dem wohl irrigen Namen Targum Jeruſchalmi Randgloſſen, über deren Entſtehen wir bereits oben geſprochen, und deren genauere Charakteriſirung wir hier angeben wollen. Es ſtellt ſich ſchon aus unſerer Annahme heraus, und was wir hier auch beweiſen werden, daß dieſe Randgloſſen keine Einheit verrathen, und darum auch nicht als Varianten einer ſelbſtſtändigen Arbeit zum Jonathan zu betrachten ſeien, es ergiebt ſich jedoch, daß Eine Paraphraſe bei der Vergleichung benutzt worden ſein muß, die älter war als unſere jonathanſche, und die conſequente Principien verfolgte. Die in den Gloſſen angegebenen Varianten enthalten nämlich an manchen Stellen eine abweichende Auffaſſung der Schrift [2]), an andern Stellen ſind ſie ergänzend, an andern endlich weichen ſie nur im Ausdruck und in der Form, ohne daß dabei der Sinn modificirt wird, ab. Schwierige Stellen erklären ſie anders [3]) und ſchmücken abweichend den Inhalt aus. [4]) Bald ſind im Jeruſchalmi [5]), bald im Jonathan [6]) Zuſätze und Ausſchmückungen. Jenes bringt zuweilen etwas Unbekanntiſtoriſches mit an [7]), wie auch un-

[1]) Levit. 27, 34.
[2]) Gen. 1, 1. 6.
[3]) Gen. 3, 24.
[4]) Gen. 42, 36. 44, 18.
[5]) Gen. 5, 4. Levit. 24, 30.
[6]) Gen. 1, 28.
[7]) Gen. 10, 9. 15, 3. 18, 3. 21, 33. 49, 20.

bekannte Erfahrungen [1]), und läßt wieder Vieles [2]), und besonders Ceremoniellbekanntes [3]), das die jonathanische Paraphrase enthält, aus. Es sind Stellen des Textes in diesen Glossen getreuer interpretirt [4]), andere wieder nicht so getreu [5]), und es läßt sich für solche Abweichung keine bestimmte Norm und kein directer Grundsatz auffinden. Außer diesen Abweichungen in Betreff der Paraphrase treffen wir auch einige in Ansehung des biblischen Textes variirende Abweichungen [6]), vorzüglich in der Punctation und in der grammatischen Form, aber nur in sehr untergeordneter Art. Auch in Ansehung des Textes der Paraphrase bemerken wir Abweichungen; es findet sich im Jeruschalmi eine veränderte Punctation des Chaldäischen [7]), kürzere Formen in der Grammatik [8]); doch auch das nicht durchgehend. Es geht also daraus genügend hervor, daß diese Glossen nicht von Einem Verfasser herstammen. Dagegen aber bemerken wir in einem großen Theile der Glossen folgende Eigenthümlichkeiten: Es wird mehr als in der jonathanischen Paraphrase die Wahl des biblischen Ausdrucks urgirt. [9]) Es wird die Schrift ergänzt, doch sind die Zusätze strict an den Text gehalten. [10]) Es wird vorgezogen, das biblische Wort in der Paraphrase, oder ein diesem assonirendes anzuwenden [11]), und in größerem Maaße noch, als in der andern Paraphrase werden Anthropomorphismen und Aehnliches beseitigt [12]), aufgelöst und erläutert [13]), daß man sie nicht miß-

[1]) Gen. 30, 23.
[2]) Gen. 12, 2. 22, 1. 50, 15. Exod. 4, 3. 14, 3.
[3]) Gen. 12, 2. Exod. 21, 14. 20. 22, 24. Levit. 24, 20.
[4]) Gen. 23, 16. 24, 1. 42, 23.
[5]) Gen. 19, 1.
[6]) Gen. 1, 13. 11, 1.
[7]) Gen. 37, 3.
[8]) Gen. 25. 25. 27, 28. 32, 16. Exod. 4, 3.
[9]) Gen. 4, 10. 49, 15.
[10]) Gen. 2, 11. 18. 45, 25. 12, 3. 18, 21. Exod. 1, 15. 20, 18. Num. 12, 4.
[11]) Gen. 29, 7 u. a. v. St.
[12]) Gen. 28, 3. 8.
[13]) Exod. 12, 32.

verstehe; und von Gott wird mit großer Ehrfurcht gesprochen. Biblische Stellen werden benutzt, um eine Sittenregel daraus zu eruiren [1]), und die metaphorische Auslegung des Jonathan aufgelöst, wenn der Text solche Deutung nicht erheischt. Jonathan hat sehr oft, Jeruschalmi nur sehr selten halachische Anwendungen; jener ist abhängig von Onkelos, dieser zeigt sich selbstständig; jener kennt schon die spätere Angelologie, dieser nicht. [2]) In der Regel wird das Wort „Tempel" gesetzt, wo Jonathan von der Zukunft in einem Zusatze spricht [3]), und durchschnittlich werden im Jeruschalmi mehrere griechische Wörter angewendet [4]), und sie sind richtiger geschrieben. [5]) In den geographischen Stellen sind die Abweichungen häufiger und bedeutender [6]), weil hier die Erklärungen mehr schwankten, und veränderte Zeiten andere Kunde brachten. Doch ist dieses Alles nur großentheils so, nicht überall. So schließt sich an einer Stelle der Jeruschalmi an eine midraschistische Auslegung an [7]), an einer schlägt er die Erklärung nach Nutzaikort aus. [8]) Diese Charakteristik beweist, wie gesagt, daß unter den benutzten Manuscripten nur Eins oder vielleicht Einige bestimmte Principien verfolgten, die die andern nicht beachteten.

§. 135.

Das Targum zu den fünf Megilloth scheint, trotz der Verschiedenheit der Behandlung des biblischen Inhalts und der verschiedenen Auffassung, dennoch von Einem Verfasser, oder mindestens von Einem Redactor alter Uebersetzungen herzurühren. Denn dieselbe Methode der Interpretation, dieselbe hagadistische Richtung ist in Allem wiederzufinden. Es ist in ihm nicht in solcher Art heilige Ehrfurcht und Scheu vor dem

---

[1]) Exod. 34, 20.

[2]) Vergl. Frankel, Zeitschr. f. Relig. Int. d. Judenth. III. 3. Hft. 112 sq.

[3]) Gen. 49, 15.

[4]) *πυλος, νομὸς, αναγκη, ξενια.*

[5]) Gen. 39, 1. 41, 34.

[6]) Gen. 10, 2. 11, 2.

[7]) Gen. 50, 16. Jacob sei nicht gestorben, cf. Midrasch l. c.

[8]) fin. Gen.

Texte anzutreffen, daß man bemüht sein sollte, ihn der Paraphrase einzuweben; im Gegentheil steht der Text ganz entfremdet da, und die Paraphrase bewegt sich frei. Es herrscht nicht mehr der Endzweck vor, die Bibel in ihrer vollen Gestalt oder ihrem Inhalte nach wiederzugeben, wie ihn Onkelos und Jonathan verfolgten, man war vielmehr nur bemüht, den Inhalt so weit als möglich auszuspinnen und neue Dichtungen ihm anzureihen; diese waren auch bekannt. Es wird mit der Schrift hagadistisch gespielt, und man war sich der Freiheit, und mithin der Ungenauigkeit der Exegese schon bewußt; diese sollte auch nur dazu dienen, die Dichtungen mit dem Texte zu vermählen und im Inhalte zu vermitteln. Auf die Erkenntniß des biblischen Textes und Stoffes wird nicht Rücksicht genommen, was in der That sehr auffallend ist, da doch auch die Megilloth zu liturgischen Zwecken beim Vorlesen in den Synagogen gebraucht wurden, und eine Version zum genauen Verständniß wohl früh schon ein Bedürfniß sein mußte, zumal man sie auch in anderer Sprache sich vorlesen lassen konnte.[1]) Gewiß indessen, daß es sinngetreue Uebersetzungen gegeben, die aber späterhin in den neuen Recensionen sich verloren. Wenigstens scheint die Verschiedenheit in den Paraphrasen auf solche verschiedenartige Versionen mit hinzudeuten, wenn sie auch nichts beweist; deutlich aber zeigen darauf hin die Zusätze und Abweichungen, namentlich im Buche Ruth[2]), die wir zerstreut antreffen. Daß aber der blinde R. Joseph nicht der Verfasser der Paraphrase zu den fünf Megilloth ist, behaupten schon Schriftsteller des 13. Jahrhunderts[3]); die Zeit der Abfassung ist unbekannt, doch jedenfalls ist sie jünger als die der Talmudim.

§. 136.

Die Verschiedenheit in der Bearbeitung, die sich gleich auf den ersten Blick dem Leser darbietet, beruht nur in der

[1]) Megillah 18, a.

[2]) Sie sind sehr oft mit אחר „ein anderes Targum" vermerkt.

[3]) Tosf. Schabbath 115, a. Baba Kama 3, b. cf. R. Samuel ben Meir, Exod. 15, 2 und Levit. 20, 7. S. Zunz, A. B. p. 65.

Verſchiedenheit des zu bearbeitenden Materials oder des exegetiſchen Stoffes. Es iſt nicht eine Verſchiedenheit der Paraphraſe, ſondern des paraphraſirten Gegenſtandes, der eine verſchiedene Behandlung erforderte und erhielt. Ruth, hiſtoriſchen Inhalts und zwar eines ſolchen, der da eingreift in das jüdiſche Volksleben, und von Bedeutſamkeit für daſſelbe iſt, forderte bei Darſtellung des Inhalts eine ſorgfältige und genaue Behandlung. Das Streben, neue Dichtungen anzubringen, wie die Geſchichte ſelbſt durch fingirte Ereigniſſe zu vergrößern, war zwar vorherrſchend, doch wagte man bei dieſem Buche nicht kühne Poeſien und Ausſchmückungen, die leicht den Geiſt der bibliſchen Geſchichte verletzen könnten. So hatte ſich die Phantaſie in ihrer Schöpfungskraft ſelbſt gebunden, und die paraphraſtiſche Erzählung ſchloß ſich der bibliſchen ſtreng an. Man verlangte für die Dichtungen außer der mythologiſirenden Gabe, durch den Geiſt der Zeit und den der Bibel angeregt, auch noch einen Haltpunct im Texte, und befruchtete ſomit nur den Inhalt mit dem Texte. Der Inhalt des Buches Eſther iſt zwar auch hiſtoriſch, aber die Geſchichte greift nicht unmittelbar in das Volksleben ein; es ſind im Ganzen weltliche Begebenheiten, die durch eine höhere Fügung nur in Verbindung mit den Juden kamen. Das Buch hat darum lange Zeit um ſeine kanoniſche Anerkennung zu ſtreiten gehabt, und ſelbſt vom Verfaſſer deſſelben wurde Sorge getragen, ſeinen Inhalt dem der andern heiligen Schriften entgegen zu ſtellen, als ſei die Begebenheit nicht, wie die andern im jüdiſchen Volksleben, vom Geiſte Gottes getragen. Deshalb wird auch ſorgfältig die Erwähnung des göttlichen Namens vermieden, und man mußte für einen ſchlafloſen König erſt den höchſten König ſubſtituiren, um im Buche einen religiöſen Anklang zu finden, und ihm ſeine canoniſche Stelle zu ſichern. Hier hatte nun die dichtende Phantaſie freien Spielraum; was das Zeitbewußtſein beim lebendigen Hinblick auf eine vergangene Zeit ſich erſann, und in üppiger Sinnlichkeit ausmalte, das ward hingezeichnet, ohne Rückſicht auf das bibliſche Buch, und galt als eine Ergänzung oder Ausführung des vorliegen-

den Materials. Hier hatte die Ironie und der Witz freies Feld; das Fremde war carrikirt, und dadurch das Nationale gehoben. Scherzvolle, sinnreiche Dichtungen geißelten die tyrannischen Helden dieses Buches, Unterhaltungen, die in ein ganz fremdes Gebiet hinüberspielten, und bei denen die Phantasie ihren freien Lauf hatte, sollten den Inhalt würzen und den Leser befriedigen, und keine Rücksicht hielt die freie Erzählung oder die hervortretende Sinnlichkeit nieder. So wird der Waschti ein Schweif angedichtet, den sie an der Stirne vom Engel Gabriel angeheftet erhielt, und das Begehren, sie zu sehen, wird dahin ausgedehnt, daß sie vor dem königlichen Hofe sich nackt zeigen sollte. Die Leidensschicksale Hamans vor seinem Ende werden ins Lächerliche gezogen, und mit allen Arten von Widerwärtigkeiten ausstaffirt. Die Paraphrase ergeht sich sonach hier ganz frei, und läßt Scherz und Witz ungebunden spielen. Koheleth wieder hat gar keinen historischen Inhalt, und die philosophischen Ansichten, die hin und wieder darin aufgestellt werden, und scheinbar einen epikurischen Anklang haben, mögen wohl auch wenig der ascetischen Richtung des Pharisäismus, zu der unstreitig der Verfasser gehörte, zugesagt haben. Es blieb darum für den Paraphrasten kein Ausweg zum Verständniß, als die Anwendung mancher Aussprüche auf historische Ereignisse. Im Uebrigen war nur strict der Inhalt wieder zu geben, der keinen Anklang fand, und keine verwandten Ideen, die sich dann mit hindurchgedrängt hätten, erregte; er blieb unfruchtbar und unverändert auch in der Paraphrase. Und ganz dasselbe tritt auch in Echah hervor; die Klagen scheinen hier so erschöpft, daß dem Paraphrasten eine Ergänzung und eine Ausschmückung des Inhalts nicht statthaft erschien; schöner konnte auch er die Klagen nicht vorbringen. Auch hier mußte er sich also damit begnügen, manche Klagetöne auf bestimmte Ereignisse anzuwenden. Eine ganz neue Schöpfung tritt aber endlich in dem hohen Liede auf; ein idyllisches Gedicht soll die Verhältnisse des jüdischen Volkes zu Gott bildlich darstellen; der natürliche Sinn eben ist die Allegorie. So wird dieses Buch nämlich von vielen Exegeten

angesehen, ganz besonders aber wurde es so um seiner Stellung willen innerhalb des Canons, der ihm heilig war, vom Paraphrasten aufgefaßt. Hier gewann also seine Paraphrase eine ganz abweichende Form; sie sollte den eigentlichen Inhalt, der indessen doch nur allegorisch angedeutet war, wiedergeben, und es wurde dadurch in ihr die hagadistische Methode befördert. Mit einer viel größeren Lizenz werden daher hagadische Andeutungen benutzt, weil die Allegorie der ursprüngliche Sinn ist, und dergleichen Andeutungen beabsichtigt und gerechtfertigt scheinen. Die Verschiedenheit in der Paraphrase liegt also nicht in dem Geiste verschiedener Verfasser, sondern in dem Stoffe und dem Inhalte der Megilloth.

§. 137.

Zu einer genaueren Charakterisirung wollen wir nun die Eigenthümlichkeiten dieser Paraphrasen zu den fünf Megilloth einzeln durchgehen und hervorheben, und über die Quellen und die Methode der Bearbeitung unsere Beobachtungen anstellen. Die hagadische Exegese liegt hier schon vollständig bis fast in den einzelnen Nüancirungen ausgebildet vor, und sind ihre Principien, so weit es bei einer Paraphrase angeht, auch benutzt worden. Die Midraschim scheinen schon in ihrer jetzigen Entwickelung, wenn vielleicht auch nicht in der gegenwärtigen Form vorhanden, und dem Verfasser bekannt gewesen zu sein, und die Ansichten, die uns begegnen, lagen ihm schon entwickelt vor. Aus ihnen hat der Paraphrast auch seine Methode und seine Behandlung genommen, nach ihnen hat er sich den Inhalt geschaffen, und in die Worte zurück hineingedeutet; er hat dieses so gewonnene Material aber in einer Paraphrase dargestellt, bei der natürlich die geistvolle Erläuterung des Textes und der methodische Nachweis eines Inhaltes darin in den Hintergrund tritt. Mischnah und Talmudim werden schon als vollständig fertig erwähnt[1]), und der Geist des Glaubens erinnert an die mittelalterlichen Begriffe der Ascetik

[1]) Cantic. 1, 2.

und die Pflichten des Bibelstudiums. Die Auslegungsversuche der Hagadah sind bis auf die vagesten benutzt worden; so wird der Zahlenwerth der Buchstaben selbst dazu benutzt, um gewisse Andeutungen sicher zu stellen, und dadurch die Allegorie zu beleuchten [1]); und eben so das Notraikon an vielen Stellen. Vorzugsweise ist dies im Canticum in Gebrauch und Anwendung gekommen; so wird יין auf die 70 Aeltesten bezogen, und wiederum werden vorkommende Zahlen beliebig verwendet, so sind die 60 Helden die Zeichen des Segens. Auf grammatische Formen wird in allen fünf Megilloth keine Rücksicht genommen [2]), und die Worte werden aus dem Zusammenhang gerissen, und oft einzeln interpretirt. Es werden die Verse vertheilt, und in Dialoge untergebracht. Halachische Auslegungsversuche werden für die hagadische Ausführung benutzt, so wird das מ als „entfernt" oder „ohne" erklärt, Cant. 1, 4, und רעיתי auf die Frömmigkeit der Erzväter verwendet. Die Buchstaben werden desgleichen zum Behuf der Auslegung versetzt [3]), oder mit andern sei es in Schrift oder Aussprache ähnlichen verwechselt, und eben so die einzelnen Wörter. [4]) Ihnen wird nach den Buchstaben eine andere Bedeutung gegeben. Bilder werden aufgelöst, und für Begriffe einzelne Gegenstände gesetzt; Thiere und Gegenstände vertreten hierbei oft die Stelle von Helden; so sind die jungen Rehe Moses und Aron, und das Brustpaar die beiden Messia's. Der Paraphrast benutzt nun in dieser Art alles, und folgert aus allem sich neue Zusätze und bis dahin unbekannte Thatsachen [5]); doch bleibt er nicht in dieser Anwendung und Auslegung sich consequent, sondern verfährt nach verschiedenen Ansichten an verschiedenen Stellen; so bei השבעתי [6]) und לצמתך [7]).

[1]) Cant. 1, 2. 4. 4, 10 ꝛc.
[2]) Cant. 1, 4. u. a. v. St.
[3]) חורשים - חרדם · לחוות für להיו ꝛc.
[4]) Cant. 1, 10 ꝛc.
[5]) Cant. 1, 9.
[6]) Cant. 3, 5. 2, 7.
[7]) Cant. 6, 7. cf. 4, 3.

Im Ganzen verräth der Paraphraſt eine Unkenntniß der Geſchichte in allen Megilloth. So wird erzählt, die Hasmonäer hätten den Alexander, den alle Völker über ſich zum Könige gewählt, ſiegreich bekämpft[1]; die Römer ſeien zu Hilfe gegen Nebukadnezar gerufen worden, aber Titus und Veſpaſian eroberten ſtatt der zu leiſtenden Hilfe Jeruſalem.[2] Varianten treten auch hier ganz offen uns entgegen. Die Halachah war ihm zwar bekannt, doch folgt er ihr nicht immer als Leitſtern.

§. 138.

Im Canticum erkannte der Paraphraſt eine Allegorie; das dargeſtellte idylliſche Verhältniß ſoll den Liebesbund der Gemeinde Israel mit Gott andeuten, und die Hauptereigniſſe des Volkes mußten in dieſer Darſtellung ſich wiederfinden laſſen. Dazu wird nun die ganze Fülle der exegetiſchen Mittel in Anwendung gebracht, um auch die Verhältniſſe angedeutet zu ſehen, und durch die Anwendung gewann der Text wieder einen vielfach ausgebreiteten Inhalt. Salomon, als Verfaſſer von Koheleth, wird mit einem prophetiſchen Geiſte begabt gedacht, da er die viel ſpäteren Verhältniſſe und Ereigniſſe Israels genau wußte, doch iſt es von dem Paraphraſten ſelbſt nicht deutlich ausgeſprochen, ob er ſich bei den Worten, die er ausſprach, auch der Zukunft klar bewußt war, und ob er die ſeinen Worten beigelegte Bedeutung damit wirklich habe ausdrücken wollen. Aus den Zuſätzen, „es ſpricht Salomon mit prophetiſchem Geiſte“ muß man indeß dieſes vermuthen; und am Ende dürfte wohl von ſeinen eigenen Worten Salomon verſtehen, was der Paraphraſt daraus ermittelte. Die angedeutete Allegorie wird nun genauer auf folgendes bezogen: den Auszug aus Mizraim und Zugehöriges, die Geſetzgebung, den Abfall und die Sünde, den Tempelbau, die Wunder der Propheten, die Zerſtörung durch Nebukadnezar, den Wiederaufbau des Tempels und die Kämpfe der Hasmonäer. Die Zerſtö-

[1]) Cant. 6, 7. 8.
[2]) Threni 1, 19.

rung des zweiten Tempels ist dunkel gehalten; dagegen wird die Wiedererlösung deutlich hervorgehoben, und die legendenreiche Betrachtung über das zukünftige Paradies tritt uns mit einer ausgebreiteten Bekanntschaft aller Sagen deutlich entgegen; der Auferstehung der Todten geht ein unterirdisches Hinrollen nach dem gelobten Lande voran.[1]) Um diese Ansichten und die bestimmten Erzählungen, die das Buch andeuten sollte, mit dem Texte in Uebereinstimmung zu bringen, werden die kühnsten Auslegungen versucht, und sie sind darum fast conjectural selbst vom Standpuncte der Hagadah, und nähern sich der homiletischen Auffassung; und nur dadurch, daß die Paraphrase den Geist der damaligen Interpretation bewahrt, und in der Anordnung sich dem Text anschließt, hat sie noch den Charakter eines paraphrastischen Commentars behalten. Die Paraphrase dieses Buches, weil sie eben einen Doppelinhalt im Buche vermuthet, ist rein conjecturirend, und für die Eruirung des einfachen Inhalts, der hier eben Allegorie ist, werden alle exegetischen Mittel der Hagadah in Anwendung gebracht.

§. 139.

Ganz entgegengesetzt ist die Auslegung in Ruth. Das Historische in diesem Büchlein ohne Schmuck und allegorische Bedeutung ist einfach, und hat einen natürlichen und moralischen Gang genommen, wie in keinem Buche der heiligen Schrift. Es ist eben so weit von der Begeisterung für das Positivreligiöse, als von dem Wunderbaren entfernt. Nur Sitte und Menschlichkeit spielen darin eine Hauptrolle, und selbst das nationale Element ist zurückgedrängt. Dadurch aber wurde der Flug der hagadistischen Auffassung gehemmt, und der Richtung der kühnen paraphrastischen Darstellung Einhalt gethan. Die Paraphrase erhebt sich nicht zu dem Spielenden einer Homilie, und schließt sich mehr dem Buchstaben an. Doch sind darum die Grundsätze des Jonathan nicht zu verkennen; der Paraphrast stellt gleichartige und ähnliche Er-

[1]) Cant. 8, 5.

eignisse zusammen; so sind mit einer gewissen historischen Treue bei Erwähnung der Hungersnoth alle solche Nöthen zusammengestellt, von denen die Welt heimgesucht wurde. Er giebt die Worte des Textes ohne jede höhere Auffassung wieder [1]), und sucht das Angedeutete ausführlich darzustellen. Die Wörter werden oft auffallend und abweichend nach den Buchstaben und Assonanzen erklärt. [2]) Er nimmt seine Helden sehr in Schutz [3]), erklärt den Grund und den Sinn mancher Aussprüche [4]), und motivirt vieles aus dem Usus. [5]) Auch spielend allegorisch werden die Thaten beleuchtet; so sollen die sechs Maaß bedeuten, die sechs Helden die Ruth tragen wird. [6]) Die Monogamie vertheidigt er, und die Mythen [7]) über den Tod Ischais sind hier angeführt. Indessen scheinen auch andere Quellen, die uns unbekannt sind, zu der Bearbeitung benutzt worden zu sein, und die gewöhnlichen nicht anerkannt; so nimmt er Hängen als eine der vier Todesstrafen des jüdischen Gerichts. Im Allgemeinen fehlt die poetische Auffassung.

§. 140.

Zwischen beiden halten die Mitte Threni und Ecclesiast. Diese enthalten nichts Historisches, das auf der einen Seite der dichtenden Phantasie einen Spielraum eröffnet, auf der andern ein genaueres Eingehen auf den Text erfordert, sind auch nicht wie Canticum eine Allegorie, die der Auslegung eine größere Lizenz gestattet. Die Paraphrase bedient sich darum hier nicht solcher kühnen hagadischen Deutungsversuche, schließt sich aber auch nicht mit exegetischer Treue an die Eigenthümlichkeiten des Textes an, und sucht auch nicht diesen

---

[1]) Ruth 1, 21. הלא Ruth 3, 1 nimmt er als einen Schwur.

[2]) דצניעי אורחתא = אלמחי אלמוני Ruth 3, 7. אתרכן בלפתא = וילפת

[3]) Ein merkwürdiger Zusatz, nach welchem Boas keinen Umgang mit Ruth hatte, 4, 4.

[4]) מחמת חשוכא = בטרם יכיר איש

[5]) הטבת חסדך daß du dem Jabam nachwarteſt.

[6]) Ruth 3, 17.

[7]) Ruth 4, 16.

zu beleuchten. Doch ist der paraphrastische Gang auch hier nicht zu verkennen, namentlich ist die Methode dieselbe wie die jonathanische in den poetischen Stellen. Auch hier werden die Verse auf bestimmte und bekannte Ereignisse gedeutet, oder Personen in den Mund gelegt.[1]) Der Verfasser bemüht sich ferner, die einzelnen Aussprüche zu vertheilen, und verwendet sie nach ihrem Inhalt bald auf das Gute, bald auf das Böse. Historische Stellen breitet und schmückt er aus, und stellt sie der Sage nach dar.[2]) Er löst die Bilder auf[3]), oder bezieht ein Wort auf einen Gegenstand oder eine Person, und stellt für das Bild oder Wort die damit angedeuteten Personen oder Gegenstände.[4]) Er motivirt den Inhalt, und giebt die Wege an, um die Wahrheit desselben einzusehen und zu begreifen.[5]) Er beachtet nicht die grammatischen Formen, nimmt Haupt- für Zeitwörter[6]), und verbindet und trennt die Wörter nach Gutbefinden.[7]) Auch ungewöhnliche Bedeutung der Wörter sucht er oft in der entferntesten Art nach einer möglichen Combination der Buchstaben zu ermitteln[8]), und dann den auf diese Weise abgebrochenen Zusammenhang theils durch Zusätze und Erklärungen, theils durch einen mit einem Worte des Textes verwandten Ausdruck wieder herzustellen, und die Einheit zu erstreben.[9]) Was durch den Ton, den Accent, die Haltung

[1]) Thren. 2, 20. 4, 14. Koheleth 1, 13. 2, 15.

[2]) Koheleth 1, 12.

[3]) Unter „Arbeit" ist Beschäftigung mit der Schrift gemeint, unter „Besitz" Erkenntniß derselben, und unter „Armuth" Mangel an Erkenntniß oder Tugend.

[4]) כרכין תקיפין בעצמותי Thren. 1, 13. עיני ist ihm das Sanhedrion, das das Auge Israels ist. עוף השמים soll den Engel Rafael bezeichnen. בעל כנפים ist ihm Elias. עשרה שלישים sind die zehn Brüder. ילד מסכן ist Abraham. הסם Eva und die Schlange ꝛc.

[5]) Er giebt an, wie das Geheimniß doch immer ans Tageslicht kommt Koheleth 10, 20.

[6]) Thren. 3, 5.

[7]) Koheleth 5, 19. ꝛc.

[8]) Thren. 3, 39. מה יתאונן von און „Vermögen", מה מסכן אשכח Koheleth 2, 8. שדה „Badehaus."

[9]) Thren. 2, 8.

und Wendung ausgedrückt wird, wird durch erläuternde Bemerkungen deutlich bezeichnet. Auch vertheidigt oder bestritten und in anderer Anwendung gerechtfertigt werden die Aussprüche, und das ist besonders der Fall mit den scheinbar irreligiösen Ansichten des Ecclesiasten, die durch die Mißstimmung desselben über den Untergang des Bessern, die Zerstörung des Tempels und das Unglück edler Menschen erklärt werden.[1]) Der Paraphrast bringt dabei gelegentlich Lebensregeln an, die dem wahren Lebenszweck entsprechen, und hält der Verzweiflung des Ecclesiasten gegenüber, die sich hier und da ausspricht, die Gottesfurcht und die Moral aufrecht.[2]) Wie im Canticum werden auch Stellen auf die Zeit nach Salomon und Jeremias angewendet, als wenn dieselben eine Weissagung enthielten; bei wichtigen Sätzen, oder wo die Weissagung durch die Auslegung entschieden herausgestellt wird, werden die Worte „er sprach es mit prophetischem Geiste" zugefügt. Die Paraphrase deutet auf ein freundschaftliches Verhältniß mit Rom; vielleicht nur aus Furcht und Rücksicht vorgegeben. In Threni sind auch einige Zusätze als Randglossen, die vermuthlich von den verglichenen Manuscripten herrühren, hier und da zerstreut vorzufinden. Die talmudische Auslegung nach der Halachah, die einige Wahrscheinlichkeit für sich hat, wenn sie gleich nicht mit in das Bereich der Arbeit gehört, wird aufgenommen[3]) und im Ganzen auch die rabbinische Gesetzgebung beachtet.

§. 141.

Ganz abweichend von diesen durch den Inhalt des Buches, wie wir ihn oben bezeichnet haben, ist die Paraphrase zum Buche Esther. Das Historische, das uns in diesem Buche berichtet wird, bewegt sich nicht in dem Kreise des Judenthums, sondern spielt an dem luxuriösen Hofe eines fremden Despoten. Der Geist der Geschichte oder der Gottesleitung und Verwaltung

[1]) Koheleth 1, 4.
[2]) Koheleth 1, 3. 2, 16. 3, 19.
[3]) Thren. 5, 3. cf. Gittin 35, a. Koheleth 3, 5. 3, 1. יש אבלו

wird hier durch freie Dichtung der Phantasie nicht getrübt, und darum ist ihr der freie Lauf gelassen. Witz und Ironie haben hier freien Spielraum, und der Erweiterungen, der Ausschmückungen, Dichtungen und Angaben sind hier mehr denn anderswo, und man geräth dabei in Unwissenheit, aus welcher Quelle der Paraphrast sie sich zusammengelesen, und wie er zu ihnen gelangt. So giebt er die Namen der Esther dienenden Mädchen an, desgleichen ein genaues Namenregister von Mordechais und Hamans Stammbaume. Merkwürdigerweise wird jedoch das letztere nur im Gebete der Esther 5, 1 und in der Rede des Königs 7, 6 angeführt, was vielleicht aus der Aengstlichkeit stammt, mit der man den Text selbst hier bewachte, daß man dergleichen Zusätze nur an eine Rede, die ohnehin doch nicht wörtlich wiedergegeben wird, anzureihen wagte. Die Liebe zum Nationalen tritt in diesem Buche mit Entschiedenheit und mit einer Glorie umgeben auf, und alles Große und Erhabene wird auf Juden übertragen, alles Närrische und Kleinliche auf ihre Feinde. Die Rathgeber des Königs sind Juden, das Synhedrion, „Gesetz und Recht" ist das heilige jüdische Gesetz.[1]) Er geht dabei auf genaue Vergleichung der Verse untereinander ein, und stellt die Resultate einer solchen Gegeneinanderstellung, unbekümmert um ihre Wahrscheinlichkeit, in der Paraphrase auf; so soll Esther, so wie auch die Meinung der Rabbiner darüber ist, ehe sie zum Könige gebracht wurde, fünf und siebzig Jahre alt gewesen sein, weil sie während der Dauer des Exils verborgen worden sein soll.[2]) Es ist darum diese Paraphrase eine ausführliche Darstellung jener merkwürdigen Erzählung, die an sich der Phantasie schon solch eine Fülle des Stoffes bietet, und der Paraphrast zeigt darin eine große Vertrautheit mit den talmudischen Anordnungen[3]), namentlich die Bestimmung des Megillahlesens betreffend.[4]) Die

[1]) Esther 1, 14.

[2]) Der Vers 2, 7 wird so genommen: er erzog die Hadassa, er, der vertrieben wurde.

[3]) Esther 10, 26. 27.

[4]) Daß die Megillah am 11., 12. und 13. des Adar gelesen wird.

Varianten werden hier schon sogar zuweilen mit אית דאמר „ein Theil liest" angeführt. Es scheint daher die Paraphrase im Ganzen eine Sammlung alles über dieses Buch Bekannten zu sein.

§. 142.

Das zweite Targum zum Buche Esther ist noch jüngern Ursprungs; in ihm wird schon das Targum von Kethubim angeführt.[1]) Es stimmt in vielen Nachrichten mit dem ersten Targum überein; selbst in den Namensregistern ist die Abweichung von einander unbedeutend. Das Historische tritt aber noch mehr hervor, und man kennt auch hier die Quellen nicht, und muß wie oben der dichtenden Phantasie die Erfindung zumessen. So wird das Vertilgungsdecret des Königs wörtlich wiedergegeben, u. A. m. Ja es wird jede Gelegenheit benutzt, um historische Berichte, die in irgend einer, wenn auch entfernten Beziehung zu dieser hier berichteten Begebenheit stehen, wiederzugeben und bekannt zu machen, und besonders verweilt der Verfasser gern bei den glücklichen Tagen des jüdischen Volkslebens, und zeichnet sie mit großer Vorliebe, wahrscheinlich um durch die Darstellung die festliche Stimmung an Purim etwas zu heben. So wird bei Gelegenheit des Thrones, auf dem Ahasverus saß, und der von Salomon angefertigt gewesen sein soll, der mächtig große Hofstaat dieses Königs mit Ausführlichkeit beschrieben, und von seiner unendlichen Macht erzählt. Der Besuch der Königin Sabah wird mit Fabeln ausgeschmückt, und Räthsel, die sie dem Könige Salomon aufgegeben haben soll, werden angeführt, welche deutlich genug den Geschmack des Mittelalters bekunden. Das hagadistische Element, selbst schon in der äußern Form, tritt hier sehr bedeutend hervor, und die Bearbeitung ist schon in Stellen ganz Midrasch. Es kommt darum auch die Phrase vor, „deswegen steht geschrieben", und deutlich genug wird durch den Derusch die Dichtung fruchtbar gemacht oder angeregt. Widersprechende Traditionen in den Talmudim und im Midrasch werden neben

[1]) 3, 10. cf. Proverb. 12, 22.

einander angeführt; so wird Hodu und Kusch als dicht neben einander liegend, und wieder an den äußersten Enden befindlich angegeben, und für die Einladung Hamans durch Esther werden verschiedene Gründe in drei Arten getheilt angeführt. Was zu Gunsten eines Volkshelden geschieht, wird hervorgehoben, und die Facta werden so dargestellt, als hätten sie sich zur Zeit des Paraphrasten ereignet.

§. 143.

Das paraphrastische Element, der Hang zur Hagadah ist auch in den uns erhaltenen Fragmenten, die wir als Zusätze oder Abweichungen zu dem sinngetreuen Targum der Propheten und Hagiographen betrachtet haben, und aus denen die besprochenen Versionen entstanden zu sein scheinen, anzutreffen. So in den Fragmenten des Targums zu Jesajas [1]), des Zacharias [2]), Habacuc [3]) ꝛc. Ihr Inhalt ist nach vorhandenen bekannten Quellen gearbeitet, und mit der Schrift in Verbindung gebracht worden; so wurden für Jesajas Fragment das Buch Henoch und die umgehenden weit verbreiteten Sagen benutzt. Im Ganzen haben diese Fragmente nichts Charakteristisches. Es sind Varianten, wie die vereinzelten vorhandenen Citate beweisen, oder Zusätze, die aber wenig mit der Schrift in Verbindung stehen, und kein besonderes exegetisches Interesse bieten; es sind auch derselben zu wenige, um sich darüber ein vollständiges Urtheil bilden zu können.

§. 144.

Eine Paraphrase, die aber mehr auf eine natürliche Erklärung des Textes eingegangen zu sein scheint, und (über manche Bücher [4]), noch nicht veröffentlicht), als Com-

[1]) Nach Raschi Taanith p. 26, b.

[2]) Neuchlinischer Cod. (Kenn. Cod.) Zachar. 12, 10. edirt von Bruns, vergl. oben §. 114.

[3]) 3, 1. Raschi Taanith p. 23, a.

[4]) Der Comm. in Canticum, in Daniel und in Jobum ist nur im Manuscript vorhanden.

mentar bearbeitet wurde, und zwar über sämmtliche Bücher des heiligen Bundes, beabsichtigte Saadias Gaon um die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts in Aegypten herauszugeben[1]); es erschien jedoch nur die Paraphrase zum Pentateuch und zum Jesajas.[2]) Die Paraphrase ist erklärend, und sucht das Verständniß des Textes ohne Nebenrücksichten, und ohne vorgefaßte Meinung zu fördern. Sie ermittelt den Inhalt aus dem Texte, und sucht diesen durch jenen zu erläutern. Sie sucht die Auffassung zu verdeutlichen, und die Resultate der Forschung anzugeben. Sie ist also ein schönes Denkmal der rabbinischen Litteratur, und für den Exegeten noch jetzt von vielem Werth.[3]) Da sie aber so jung ist, und für die hagadische Litteratur nichts besonders Eigenthümliches bietet, so genüge es, sie hier in aller Kürze erwähnt zu haben.

IV. Capitel.

Hermeneutische Behandlung einzelner biblischen Stellen in verschiedenen Werken.

§. 145.

Auch nachdem die Bücher der heiligen Schrift theils durch den innern Gehalt, theils aber auch durch das hohe Alter und ihre äußerliche Stellung sich zu einem Canon gebildet, und schon durch iht Ansehen sich ausgezeichnet, auch nachdem die letzten Klänge der Propheten und der begeisterten Sänger verklungen, hörte der schöpferische Genius des jüdischen Volkslebens nicht auf, und Werke aller Art entquollen noch dem absterbenden Triebe. Sie sind indessen durch die canonische Autorität ihrer heiligen Vorläufer vom jüdischen Volksleben

---

[1]) Erpennius in praefat. ad Pent. arabic. Pocock. Spec. Arab. p. 362.

[2]) Aben Esra Paraschа 1 Ende, und Schalscheleth Hakab. p. 38 erwähnen nur des Pentateuchs.

[3]) Carpzow. Critic. Sacr. s. p. 646 sqq. Gesenius, Commentar über Jes. I, 90 sq. Eichhorn Einleitung II, §. 281.

ausgeschlossen geblieben, und allmälig wurden sie verboten. Die hebräischen und chaldäischen Originalarbeiten sind uns darum auch verloren gegangen, und es erhielten sich uns nur die Uebersetzungen in griechischer Sprache, die in den griechischen Canon kamen. Es sind dies die Apocryphen, die verheimlichten, גנוזים und sie werden im Gegensatze zu den canonisch verbundenen auch חצונים die „äußern" genannt. So sehr auffallend verschieden von den biblischen Büchern sie in der Uebersetzung auch sind, so dürfte doch behauptet werden, daß in dem unverstümmelten Original jener ursprüngliche Geist, wenn auch in stetem Abnehmen, noch thätig war, der sich in den jüngern Büchern der Schrift manifestirte. Was aber in der Schrift nur bildlich gedacht wird, das tritt uns hier schon als leibhaftige Figur entgegen. So kommen Engel und böse Geister lebendig dargestellt vor, und die Weisheit wird förmlich personificirt.

§. 146.

Diese Arbeiten erstrecken sich nun großentheils über biblische Stoffe. Theils wurden die biblischen Erzählungen ausgesponnen, theils im biblischen Geiste andere Erzählungen vorgetragen, theils endlich im Geiste der biblischen Lehre Ansichten und Belehrungen entwickelt. Noch in der Kraft des ursprünglichen Geistes, wurde natürlich der biblische Inhalt nicht sowohl aufgenommen, als verarbeitet; den Verfassern, die sich erkühnten, den heiligen Schriften ihre Werke zur Seite zu stellen, konnte der Stoff der Schrift nicht durchaus heilig sein, und sie wagten wohl, manche Veränderung daran vorzunehmen. Einerseits war ihnen der biblische Inhalt nicht bis ins Einzelne erhaben; es flößten ihnen, namentlich die jüngern Werke, nicht solche heilige Ehrfurcht ein; was sie verehrten, war nur das Allgemeine daran. Anderseits war ihr Geist mit dem der biblischen Autoren noch innig verwandt, und bildete sich an demselben fort. Dadurch unterscheiden sich also die Apocryphen von allen spätern Werken, daß die Schrift nach jenen, und zwar die Bücher des Gesetzes, der Propheten und der Psal-

men, durch die Göttlichkeit und Wahrheit des Inhalts, zwar eine hohe Autorität hatten, daß sie aber keineswegs ohne jede Ursache, oder gar trotz der innern Ueberzeugung Anerkennung besaßen; es war vielmehr noch nach ihnen nur die besonnene Wahrnehmung ihrer Vortrefflichkeit, die ihnen die hohe Bedeutung sicherte. Daher sind die Apocryphen zum Theil auch noch als Nachfrüchte eines späten Herbstes, als eine Fortsetzung und ein schwaches Ende der edlen Gotteskraft, die in den Büchern der Schrift sich bald so schön und bald so kräftig äußerte, zu betrachten. Ihr Inhalt ist also nicht eine Reproduction, sondern eine Nachconstruction des biblischen; dieser wurde nicht sowohl bearbeitet oder erfaßt, als vielmehr ihm nachgebildet; nicht das Gebilde, sondern die Schöpfungskraft, die es erzeugte, wurde erfaßt.. So sind im Buche Tobias und der Suffana Erzählungen uns vorgeführt, die ihren eigenthümlichen Geist verrathen; sie haben ein ethisches Princip, das aber, wenn auch überladen, doch mit religiösem Sinne gefeiert und vergeistigt wird. Der biblische Inhalt wird durch manche Dichtungen erweitert, theils durch Hinzufügung von Actenstücken [1]), theils von Legenden und Mährchen [2]), die aber durch Uebertriebenheit ihre Unglaubwürdigkeit verrathen; die Ansichten werden ausführlich behandelt und dargestellt [3]), und die erzählten Begebenheiten gefeiert. [4]) Die Ereignisse der Zeit werden im biblischen Sinne aufgefaßt und vorgetragen [5]), und die Tagesweisheit und die Erfahrungen der Zeit in Form der alten Schrift und mit dieser in einer gewissen Verbindung bearbeitet [6]); wenn nicht das eingelebte Wesen, so die: unendliche Ehrfurcht vor dem Tempeldienste, und die Scheu vor

[1]) Das Gebet des Königs, das des Asaria, Zusätze zu Esther und Baruch, II. Buch der Maccabäer, cf. de vita et morte Mosis.

[2]) Das Buch vom Drachen, der Gesang der drei Männer, der Bel zu Babel.

[3]) Liber sapient. 13, 12.

[4]) Sirach 18, 3.

[5]) Die Bücher der Maccabäer und Judith.

[6]) Die Weisheit Salomonis und Jesus Sirach.

nanchen Aussprüchen älterer Zeit erinnerte, man würde diese etzten Arbeiten als eine Fortsetzung der „Sprüche“ betrachten önnen. Es dürfte nach dieser Darstellung an eine Auslegung er Schrift in den Arbeiten nicht im Entferntesten zu denken ein[1]); denn nur der Geist und nicht das Werk dieses Geistes, ie Schrift, wurde beachtet und besprochen. Und in der That ehen wir oft die Erweiterungen zum biblischen Inhalte fast in ollem Widerspruche mit ihm, als würde er nicht weiter beach- et. Es wird beispielsweise erzählt[2]), der König habe die sther erst umarmt, ehe er ihr das Scepter gereicht; daß Tobias zur Zeit der Zerstörung des Tempels in Babel sich befunden habe[3]), was gegen die Schrift ist[4]), und dergleichen. Und sehr häufig werden die in der Schrift erzählten Begebenheiten in gewisser Absicht, die dem Verfasser gerade vorschwebte, ufstellt; so die Geschichte des Noa und Jonas[5]), und die Begebenheit des Niederlassens der Vögel in der Wüste[6]), welche as Volk früher gesehen haben soll. Auch werden die Begebenheiten gefeiert, und mit einem Heiligenglanz bis zur Ueberlaung ausgeschmückt und modificirt, ganz unabhängig vom biblischen Texte.[7]) Es wird auch nie ein Vers vollständig und örtlich angeführt, sondern immer nur der Sinn; ja selbst die prüche werden ohne Rücksicht verändert, verbessert und verümmelt.[8]) Und sogar bei erwähnter Anführung aus einem er Bücher wird auf den Ausdruck nicht Acht genommen[9]), nd andere Wendungen beliebig gewählt. Und doch zeigen

[1]) Die Auslegungen, die zerstreut vorkommen, cf. Zunz G. V. p. 171, ib nur Anführungen und Betrachtungen zu bestimmten Zwecken.

[2]) Zusätze zu Esther 4, 8.

[3]) Tobias 1, 2.

[4]) Jerem. 43, 3—6.

[5]) Lib. Sapientiae 14, 5.

[6]) L. c. 19, 11.

[7]) Der Auszug aus Aegypten wird eine herrliche Reise, l. c. 18, 3, r Tod der Aegypter als eine Strafe für das Ertränken hebräischer Kinder trachtet, und darum sollen gerade Kinder davon heimgesucht worden sein.

[8]) L. Sapientiae 14, 10. Sirach 15, 1. u. a. v. St.

[9]) Tobias 2, 5. Sirach 17, 25.

die Verfasser der Apocryphen eine große Vertrautheit mit de Schrift; in den Gebeten, die den Helden in den Mund ge legt werden, werden recht geistvoll die Verse der Schrift an gewendet, und für den besondern Fall verarbeitet. Es ist dar um die sich hier vorfindende Behandlung nur so aufzufassen daß in den Apocryphen die Schrift noch nicht in ihrer äußer Gestalt Gegenstand religiöser Betrachtungen, und wohl auc nicht in Untersuchung und Behandlung gezogen wurde. E ist daher den Apocryphen für unsere Arbeit eine Wichtigkei in keiner Weise beizulegen. Und von noch geringerer Bedeu tung sind die Apocryphen rein christlicher Tendenz, so di manichäische Apostelgeschichte des Leucius Charinus, Apoca lypsis Esdrae, das Testament der XII Patriarchen, Enoch Buch, Accensio Jesajae, und die jüdisch- und christlich-sibylli nischen Orakel [1]); die alle schon durch das christlich-dogmatisch Colorit dem Geiste der Hagadah entfremdet waren.

§. 147.

Von nicht viel größerer Bedeutung für die Hermeneuti und die streng wort- und sinngetreue Behandlung der Schrift obgleich aus polemischen Rücksichten eine sorgsame Auffassung zur Pflicht gemacht war, sind die ersten Werke der neutes mentlichen Religionsansicht; auch diese liefern uns keine rei Ausbeute für den Gegenstand unserer Arbeit. Die ersten El mente des Christenthums lagen in dem Essäismus; diesen ha ben wir oben dargestellt als eine Vermischung der Religions idee mit den philosophischen Ansichten der Zeit, in welcher je die Basis war, die sich von diesen befruchten ließ. Natürl mußte dabei die consequente Beharrlichkeit in der Auffassun der Schrift verloren gehen; mit allen Einzelheiten und Eige thümlichkeiten konnte der Inhalt derselben nicht in solch Mischung oder Durchdringung aufgehen; es war genug, wen

[1]) Josephus, Antiq. I. Cap. 4, 3 citirt daraus eine Stelle, die d Thurmbaues in Babel gedenkt, und die biblische Erzählung wiedergiebt, ohn auf die Bibel zurückzukommen.

der Geist, oder was das Hauptsächliche schien, sich verbinden ließ, und von den herrschenden Ideen befruchtet werden konnte, wenn es so zu sagen in seiner wissenschaftlichen Metamorphose emancipirt und gebilligt wurde. Nur in dem, was dem Geiste der Zeit fern lag, oder von ihm nicht beachtet wurde, als manche Sitten und Gebräuche, die bei dem ceremonienvollen Leben des Alterthums gar nicht auffielen, und in Betracht kamen, herrschte eine buchstäbliche Interpretirung vor, was indessen einen philosophischen Anklang hatte, oder mit den Ansichten der Zeit sich in Verbindung setzte, wurde geistig und frei aufgefaßt, und die subjective Ansicht modificirte stark den Inhalt. Auch der Glaube an die eigene Vollkommenheit und die ideale Göttlichkeit des Menschen wirkte auf die Auffassung ein; man hielt die prophetische Begeisterung bei den Eingeweihten noch nicht erloschen, und konnte darum die prophetischen Werke in ihrer äußern Form nicht so hoch achten; die Form galt als eine menschliche, in der den Geist sich offenbarte, und nur der Inhalt war göttlich. Dabei mußte sich immer die Auffassung der ursprünglichen Idee, oder der Geist mehr und mehr von dem objectiven Geiste der Schrift entfernen, je mehr Fremdartiges in denselben eindrang und ihn zersetzte. Als darum verschiedene Ideen diese neue Mischung dem Judäismus entfremdeten, und nach dem Anschluß des heidnischen Elements sich das Christenthum herausgebildet, war die religiöse Idee des neuen Glaubens schon ziemlich dem Judäismus entgegengesetzt, und sie konnte ihren Zusammenhang mit dem Mosaismus und dem Prophetenthume nur der Idee nach behaupten. Die Verwandtschaft konnte nur eine ideale sein, und bald mußte der neue Glaube sich in der That auch nur entweder als eine Ergänzung des alten, oder als einen neuen betrachten. Die Behandlung der Schrift in dem neuen Bunde ist darum nicht genau, sondern der Idee nach. Es leuchtet aber von selbst ein, wie unbestimmt eine solche Auffassung ist. Eine geistige Behandlung in dem Sinne, daß man sich aus dem vorhandenen Material den eigentlichen, oder den sogenannten richtigen und höhern Geist, der sich rechtfertigen läßt, extrahirt oder

herausdeutet, gefährdet oder vernichtet immer einen Theil des Materials. Allerdings ist die geistige Auffassung die allein richtige; sie ist es, die Einheit in die einzelnen Theile bringt; allein diese Einheit, dieser Geist soll die Theile als etwas positiv Bestimmtes durchdringen, ohne darum von dem Exegeten auch anerkannt und gebilligt zu sein, ohne daß er seine innere Ueberzeugung in denselben wiederfinden wolle. Jene geistige Auffassung indessen, die in das Material einen Geist hineinträgt, der die volle Anerkennung ansprechen darf, und es nach Belieben dehnt und kürzt, bis es dem Geiste fest anſitzt, muß im Verlauf sich selbst aufreiben, die äußere Form des Materials gänzlich vernichten, und den Inhalt oder Gehalt so überwinden, daß dieser einen gehörigen und gemessenen Eindruck gänzlich zu machen verfehlt. Die innere Ueberzeugung, als die Macht und die Gewalt der Zeit, ändert sich dazu wie diese, und in dem steten Flusse muß sich der Charakter verwischen. Die Evangelisten und die ersten christlichen Schriftsteller, die sich dem Studium der Schrift zuwandten, diese aber geistig von dem Standpuncte der Erlösung und der begeisterten Verbrüderungen auffassen wollten, sind darum auch nicht auf den eigentlichen Geist der Schrift eingegangen; Form und Ausdruck wurde von ihnen gar nicht beachtet. Wie bei den Apocryphen, weil der Geist der Schrift noch thätig war, auf die Form und den Ausdruck kein Werth gelegt wurde, so wird in den neutestamentlichen Schriften, weil der Geist mit einer wenigstens theilweise durch Hinzutritt von Zeitansichten anderartig gewordenen Ueberzeugung identificirt, und sich selbst entfremdet wurde, wiederum die eigentliche Form und das Wesentliche auch nicht beachtet. Die neutestamentlichen Autoren hatten dagegen wieder auch ihre religiöse Ueberzeugung zu vertheidigen, und hier mußten sie namentlich für die Juden auf die heilige Schrift zurückkommen. In einer polemischen Absicht, zudem wenn damit etwas erwiesen werden soll, muß strict auf den Buchstaben eingegangen werden, und so waren in der That die christlichen Autoren anderseits genöthigt, den buchstäblichen Sinn genau zu erfassen. Natürlich geschah dieses, wie bei jeder

Exegese, gerade in solchen Stellen, die von der vorgefaßten Ueberzeugung nicht inficirt waren; denn Stellen dieser Art, und mögen sie auch noch so frei oder falsch aufgefaßt worden ein, standen durch die gläubige Ueberzeugung so fest und sicher usgelegt, daß kein Zweifel mehr aufkommen konnte. Die örtlich getreue Auslegung erstreckte sich also demnach nur auf olche Stellen, die nur äußerlich mit der geglaubten Idee zuammenhingen, und mit dem zufälligen Zubehör in Zusammenang standen. Sollte für die neue Idee etwas erwiesen werden, so mußte es in dem Nachweis bestehen, daß Schriftstellen es alten Bundes deutlich den neuen Bund bezeichnen, und arum wendete sich auch vorzugsweise das Studium der christichen Schriftsteller den Prophetien zu, namentlich denjenigen, ie über die Erlösung und den Messias handeln. Es stellt ich auch hier in der That heraus, wie nur die subjective leberzeugung vorherrscht; in den streitigen Puncten ist die uffassung frei, und nach dem Geiste der neuen Lehre willürlich, nur an den Stellen, die zum Beweise dienten, oder ie dem Streite fern lagen, wird strict an dem Buchstaben festehalten. Ganz dasselbe bemerken wir auch in den Disputaionen zwischen den Talmudisten und den Sectirern, die gewöhnlich unter dem Namen der Sadducäer und Minim anführt werden, welche uns der Talmud aufbewahrt; zur eseitigung der sectirerischen Ansicht und der die Auslegung der Rabbinen in Frage stellenden Behauptung werden ie Schriftstellen gerade talmudistisch behandelt und hagadistisch usgelegt. Und es tritt uns auch dasselbe in dem Dialog ustins, des Martyrs, mit R. Tryphon entgegen; die Stellen er Schrift werden für die Idee des Christenthums vom christchen Standpuncte aus behandelt. Die Schrift war und ist och jetzt oft nur ein Mittel, nicht zu bewahrheiten, sondern u beglaubigen; sie ist die unvollendete Knospe, aus der sich de Frucht zu entwickeln sucht. Sie hatte darum nach der ristlichen Auffassung auch keinen eigenen Werth, und erscheint icht im höhern Glanze, sondern nur verklärt und verherrlicht urch die neue Idee. Ihre Ausdrucksweise ist nicht göttlich,

und die Form rein menschlich. Und wie überhaupt nach essäischen Grundsätzen das Menschliche sehr gefeiert, und als eine Verwirklichung des Göttlichen betrachtet wird, wie das Christenthum das Göttliche vermenschlicht, so wird auch die Schrift aufgefaßt, und die Anthropopathieen und Anthropomorphismen werden darum beibehalten, und nach dem buchstäblichen Sinn ausgelegt. Der Inhalt blieb den christlichen Schriftstellern einfach, und was von demselben in den neuen Geist nicht aufging, wird unbeachtet bei Seite gelassen. Auch war an sich die Sprache den Meisten, die aus dem Heidenthume stammten, oder sich dem Judenthume ganz entfremdeten, nicht geläufig und also unbekannt; sie waren somit unbefähigt, in der Erklärung der Schrift etwas Bedeutsames zu liefern.

§. 148.

So bemerken wir darum auch bei den angeführten Versen eine große Ungenauigkeit und bedeutende Mißverständnisse, ja selbst Verstöße gegen Inhalt und Text, wie wenn die Schrift unbeachtet und unverstanden wäre. Fast nicht eine einzige Stelle ist in dem neuen Testamente streng wort- und sinngetreu wiedergegeben, so sie in etwas größerm Umfange angeführt wird. Die Stellen auf die man hinspielt, oder die man citirt, sind nicht genau [1]) und nicht vollständig [2]) angeführt; die Sätze und Worte werden versetzt [3]), die Endungen verändert [4]), und Zusätze werden gemacht [5]) oder ausgelassen; die Wörter nicht genau übersetzt [6]), so heißt נורא επιφανη „offenbarlich", und לבטח „in der Hoffnung" εν ἐλπιδι [7]), oder der Sinn der Zusammenstellung nicht beachtet. [8]) Auch die

[1]) Marc. 12, 11. 14, 50 aus Hiob 19, 20.

[2]) Joh. 12, 15. 38. 43, 18, 38. Röm. 10, 16.

[3]) Röm. 14, 11.

[4]) Joh. 12, 40. Act. Ap. 3, 25. Luc. 7, 27. סנה דרך לפני

[5]) Act. Ap. 2, 17. Marc. 12, 30. Luc. 3, 18. 4, 18. selbst beim Vorlesen aus Jesajas.

[6]) Act. Ap. 3, 21. 22. 7, 3.

[7]) Act. Ap. 2, 21. 26.

[8]) Act. Ap. 28, 26. 19, 20. Röm. 2, 10.

Wörter werden mit andern vertauscht und anders wiedergegeben.[1]) Ja selbst Verse, die gar nicht existiren, werden angeführt[2]), und wiederum die gerade das Gegentheil oder ein ganz Anderes aussagen, als was sie aussagen sollten; Micha 5, 2 οὐδαμος ἐλαχιςη „du bist nicht die kleinste“[3]), und Judic. 13, 5 Ναζαραιος κληθησεται[4]) „ein Nazarener soll er sein“; unbedeutender Abweichungen, als die der Grammatik, wollen wir nicht erwähnen. An vielen Stellen wird zwar nach der Septuaginta citirt[5]), aber sie hält nicht für alle Abweichungen her; und eine abweichende Recension der Schrift kann für dieselben unmöglich supponirt werden, weil in vielen gerade der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums liegen soll, was aber bei zufälligen Varianten beachtet worden wäre. Ueberhaupt würden auch Varianten, die ein so hohes Alter für sich hätten, und gerade von solcher Bedeutsamkeit wären, uns nicht verloren gegangen sein. Auch wird nicht gerade der biblische Text mißverstanden und ungenau angeführt, mit dem Inhalt der Schrift, der hier und da erwähnt wird, ist es nicht anders der Fall. Nach dem Ideengange wird er in der angeführten Stelle modificirt, ausgeschmückt, erweitert oder verkürzt[6]), und zeigt sich sogar dabei oft große Unkenntniß; so werden Personen verwechselt: für Zacharias wird Jeremias genannt[7]), und die biblischen Gesetze sind oft den Verfassern ganz unbekannt, besonders dem Johannes.[8]) Es ergiebt sich daraus genugsam, daß man nicht streng auf die Schrift eingegangen ist, sondern blos an ihren Sinn sich wendend, sie nach der subjectiven Ueberzeugung und dem Geiste des neuen

---

[1]) Act. Ap. 3, 22. 1, 20 פקדתו sein Bisthum, Luc. 7, 22. ינשא גי „soll voll werden“, לבקעה „schlechter Weg“, 3, 5. 23, 30 נפלו עלינו כסותו Matth. 22, 37. Joh. 7, 16. רועי den Apostel, Luc. 24, 44.

[2]) Joh. 7, 38.

[3]) Matth. 2, 6. 2, 23.

[4]) Marc. 14, 27. Act. Ap. 3, 22. Ephes. 2, 17.

[5]) Heb. 11, 22. מטה - מטתו Stab. Act. Apost. 8, 33.

[6]) So in der Geschichte, Act. Ap. 7 16. 32. 33.

[7]) Matth. 27, 9.

[8]) Joh. 8, 5. 19, 20. 31.

Glaubens behandelt hat. So wird oft wirklich nur nach dem Sinne citirt[1]), und Verse, die zusagten, aus dem Zusammenhang gerissen, und nach Willkür gedeutet. Was von dem Einen ausgesagt ist, wird, sofern es anklingt, auf ein ganz Anderes angewendet; so wird „kein Knochen sollt ihr daran (am Opferlamm) zerbrechen", auf Jesus gedeutet[2]), „seine (des Feindes Israels) Schlösser werden öde sein", auf Israel selbst. Und so werden sie auch nach der Uebertragung nur nach dem Geiste der Evangelisten bearbeitet. So werden nach dem Vorbilde der prophetischen Visionen Erscheinungen nachgebildet, besonders in der Offenbarung Johannis.[3]) In allem wird in der Schrift nur der Geist des neuen Glaubens gesucht, und in aller Weise eine Verbindung vermittelt; man suchte sich durch Ausschmückung der jüngsten Zeit und durch eine freie geistige Auffassung mit der Schrift in Verbindung zu setzen, und nur dazu wird die Schrift angeführt. Nach den Ahnungen und Dichtungen, die sich unbewußt aus den Prophetien entspannen, gestaltete sich das Leben des Erlösers und das Werk der Erlösung im Glauben und im Munde des Volkes, und bildete verglichen mit den Weissagungen den äußern Zusammenhang mit der Schrift, der den Glauben begründen und die Wahrheit beweisen sollte. Hier gilt nur ein strictes Festhalten an dem Worte, um den Beweis zu führen, und in diesem Sinne wird auch verfahren.[4]) Da wird nun die bildliche Sprache der Propheten, so weit es angeht, buchstäblich aufgefaßt, und aus der Uebereinstimmung dieser so ermittelten Thatsachen und den geglaubten Sagen wird der Beweis des Zusammenhanges der alten Schrift mit dem neuen Testamente behauptet. Die Hermeneutik an sich hat darum in diesen Anführungen keinen selbstständigen Werth, und

[1]) Röm. 9, 26. II. Petri 2, 22.

[2]) Johan. 19, 36.

[3]) Nach Joel die Heuschrecken, nach Ezechiel die Thiere und das Verschlucken des Briefes, nach Zacharias die Leuchter und Rosse ꝛc.

[4]) Joh. 10, 34. I. Corinth. 15, 4. כל על מוצא כי „jedes Wort." Joh. 5, 13. Lucas 3, 4. Apocal. Joh. 7, 3. Lucas 22, 69. 16, 30.

keine charakteristische Bedeutung; eine erklärende Behandlung der Schrift geht also dem neuen Testamente ab.

§. 149.

Die hermeneutische Auffassung in den Anführungen und Arbeiten anderer Schriftsteller, vorzüglich der Rabbiner und der Alexandriner, denn die der andern Secten ist uns nicht erhalten worden, ist in der Regel bei der genauen Kunde der Sprache von der unserigen nicht unterschieden. Auch sind Arbeiten der Art, weil die Leistungen entbehrlich schienen, nicht aufgezeichnet und aufbewahrt worden. Die eigenthümliche exegetische Thätigkeit beginnt erst bei den Rabbinern in dem Commentar und der Dissertation, in denen das hagadistische Element vorherrschend ist. Für die einfache Erklärung des Textes durch sich selbst ohne jede Combination war weder Bedürfniß noch critische Fähigkeit.

Von größerer Wichtigkeit für die Hermeneutik, dürfte man erwarten, seien die Studien der Karäer; denn sie leugneten die Tradition, und gingen auf eine natürliche nicht überlieferte Auslegung ein. Allein auch ihre Arbeiten liefern uns keine besondere Ausbeute. Abgesehen davon, daß ihre ältere Litteratur in Beziehung zur Exegese sehr beschränkt ist, so hat sie auch an sich bei nicht gesetzlichen Schriftstellen kein unterscheidendes Merkmal. Die Karäer huldigten im Ganzen den rabbinischen Ansichten, und bestritten nur die Ueberlieferung. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß ihre Sectirerei in Folge der innerhalb des Judenthums hervortauchenden und durch fremde Einwirkung dissentirenden Ansichten sich gebildet; sie standen aber darum doch auf ächt national-jüdischem Standpuncte, und bestritten nur aus religiöser Ueberzeugung das von jeher angefeindete Rabbinerthum, als sei es dem Geiste der Religion zuwider. Sie mochten die Abweichungen von dem Buchstaben der Schrift, die in Folge der talmudischen Exegese herbeigeführt wurden, vorzüglich die erleichternden und das Gesetz aufhebenden Bestimmungen, aus religiöser Scheu nicht genehmigen. Und nur in Consequenz dieser Ehrfurcht schienen sie der hagadischen Aus-

legung keine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Sie bewahrten aber darum doch die rabbinische Auslegung, so weit sie sich in den Grenzen der Hermeneutik bewegte. Sie hielten in ihrer dissentirenden Auslegung besonders sich im Sinne des Onkelos am Buchstaben der Schrift. Wir haben sonst nichts Erhebliches von ihnen zu bemerken.

V. Capitel.

Studien zur Hermeneutik.

§. 150.

Wissenschaften, die zur Erklärung der Schrift etwas beitragen können, namentlich zu einer critischen Auffassung, und unabhängig von der Schrift bearbeitet werden, wurden wie es bei den geistigen Zuständen der Juden um diese Zeit zu erwarten ist, nicht angebaut. Aber auch diejenigen Wissenschaften, die rein auf das Verständniß der Schrift sich erstrecken, wurden nicht angemessen betrieben; so besitzen wir aus dieser Zeit keine Chronologie für die Zeitbestimmungen, keine geschichtliche Behandlung des biblischen Materials, keine Grammatik [1]), und keine lexicalische Arbeit; ja selbst die Spuren solcher Arbeiten sind nicht anzutreffen, was also deutlich beweist, daß dergleichen Studien nicht betrieben wurden. Im Talmud kommen zwar zerstreut hier und da chronologische Abhandlungen vor, und grammatische und lexicalische Bemerkungen sind gar oft anzutreffen, allein auch sie entfalten alle mehr oder minder ein hagadisches, commentatorisches Element. Theils sind es hagadische Voraussetzungen, die solche Behandlung erfordern, theils ist es eine hagadische Tendenz, weswegen die Untersuchung geführt wird. Es ist dabei nicht sowohl auf die Erläuterung der biblischen Verhältnisse abgesehen, als auf die Beleuchtung jener Sagen und Ansichten, die sich dieser Zeit

[1]) Der מדרש טעמי המצות ist nach Zunz a. B. S. 284 mehr eine Compilation aus verschiedenen Midraschim, und scheint im Ganzen der jüngern Hagadah anzugehören.

um den biblischen Text gelagert haben, und mit ihm als ein untrennbares Zugehöriges verarbeitet und vergeistigt werden mußten. Behandlungen solcher Art gehören mehr in das Gebiet der Commentation, da sie mit dem biblischen Text zugleich eine bestimmte Ansicht, die theils nicht zum Verständniß gehört, theils sich aus dem Texte allein nicht ergiebt, beweisen oder vertheidigen wollen. Wissenschaftliche Untersuchungen zur einfachen Erläuterung des Textes, als Hilfsmittel zum Verständnisse, wurden eben so wenig angefertigt, als hermeneutische Texterklärungen; theils schienen sie entbehrlich, theils wurden sie ohne die sich selbst aufdringenden und unvermeidlichen Tendenzen, die bei der Auffassung vorherrschten, und die Bestätigung der Uransichten erzielen sollten, gar nicht betrieben. Die sich vorfindenden Untersuchungen commentiren mehr die Schrift im Geiste der Grundansicht. So werden zwar Erklärungen zur Bibel überall erwähnt, selbst der Chronist, ein biblischer Autor, gedenkt einer solchen zu einer ältern Quelle, aus der vermuthlich der Verfasser die Bücher der Könige ebenfalls geschöpft und Stücke entlehnt hat; so werden dergleichen auch im Talmud und den Midraschim [1]) erwähnt; aber diese Erläuterungen sind nichts anderes als Derusch, eine Auslegung, die ein fremdes Element in den Text hineingebracht wissen will, theils aus demselben durch Combination ein Unbekanntes ermittelt. Sie werden darum folgerecht überall auch Midrasch genannt, was deutlich ihren hagadischen und commentarischen Inhalt bekundet.

§. 151.

Aus andern als hermeneutischen Rücksichten wurden indessen biblische Themata bearbeitet, und die Bearbeitung liefert auch für die Schrift reiche Ausbeute. Um die treffliche Volksthümlichkeit der Juden zu vertheidigen, und ihre Geschichte zu Ansehen zu bringen, suchte Josephus, zu Jerusalem 37 nach der j. Z. N. von jüdischen Eltern geboren, in zwanzig Büchern seiner Antiquitäten die Vergangenheit des jüdischen

[1]) מדרש עלה מהגולה kommt an vielen Stellen vor.

Volkes darzustellen, und zwar nach Angabe der heiligen Schrift. Er spricht sich selbst in der Vorrede dahin aus: „Es giebt viele, die aus dem Drange der Dinge, mit denen sie sich beschäftigen, sich genöthigt halten, in offener Schrift sie zu umfassen; viele zieht an die Größe der nützlichen und doch in Unwissenheit liegenden Dinge, um die Geschichte zur allgemeinen Kunde zu bringen. Die letzten beiden Gründe bestimmten auch mich." Er wollte also mit der Geschichte nicht den biblischen Text erläutern, sondern ihre Bedeutsamkeit und Erhabenheit bestimmte ihn, sie zu veröffentlichen. Josephus hat bei Bearbeitung des Theiles seiner Geschichte, welcher in die biblische Zeit trifft, auch andere Quellen benutzt, als die biblischen Bücher. Er führt fremde Schriften an, die biblischer Namen und Verhältnisse gedenken[1]); bringt auch andere Schriften als Beweise für die Richtigkeit der biblischen Behauptungen. Der Sündfluth, die erwähnt wird, gedenken viele Schriftsteller.[2]) Das hohe Alter, das die Schrift ihren Helden beilegt, wird auch von Andern ihnen beigelegt[3]), und daher als möglich nachgewiesen. Vorzüglich aber waren es jüdische Traditionen, die er benutzte, weshalb in seiner Geschichte Vieles erwähnt ist, dessen die biblischen Bücher nicht gedenken. Die Traditionen scheinen zu seiner Zeit theils mündlich im Umlauf gewesen zu sein, theils aber auch in Schriften gesammelt, aus denen sie dann in die Paraphrasen und Midraschim übergingen. Vieles ist uns darum gar nicht bekannt, vieles finden wir in andern Werken. Lamech soll 77 Kinder gehabt haben, und Seth's Weisheit in Tafeln eingegraben gewesen sein. Die Sodomiter waren ihm ungastlich[4]), und Bileah und Silphah nicht Sclavinnen, sondern Töchter Labans. Ein Kampf Moses gegen die Aethiopier wird mit großer Ausführlichkeit beschrieben, und dabei die

---

[1]) Antiq. IX. c. 7, §. 2. Berossos gedenkt des Abraham. Menander der Räthsel Salomo's, VIII. c. 5, §. 3.

[2]) L. c. L. I c. 3, §. 6.

[3]) Ibid. §. 9.

[4]) L. c. c. 9. §. 4.

List Moses gerühmt.[1]) Er giebt auch manche abweichende Bestimmungen, die anders in unsern Büchern lauten[2]); so verlangt Saul von David 600 Köpfe der Philister[3]); und wieder Bestimmungen, die abweichend lauten von unsern Traditionen.[4]) Manches leitet er sich aus dem Zusammenhange und aus Conjecturen her. So legt er ganze Reden den auftretenden Personen in den Mund[5]); dichtet Briefe, die sie geschrieben haben sollen.[6]) Die Geschichte verfolgt er streng chronologisch; die Begebenheit des Weibes in Gibeah wird darum früher erzählt; die Geschichte Ruth, so die des Zacharias, des Jonas und des Daniel wird an der geeigneten Stelle erwähnt, und die Zeit Josuas und der Richter wirft er zusammen. Er beleuchtet dabei die Chronologie der Richter und der Könige, und bestimmt die Zeit mancher Geschichte.[7]) Wie die Geschichte so behandelt er auch die Gesetze; doch ist die Darstellung mehr antiquarisch und pragmatisch, als religiös. Er gedenkt darum mancher Ereignisse nicht, und läßt hin und wieder gegen Manches Zweifel durchschimmern.[8]) Die Prophetie, besonders die des Daniel, hebt er als Beweis der Göttlichkeit sehr hervor.[9]) Dabei sucht er immer die Geschichte in das beste Licht zu stellen, und zu diesem Ende kommt er zuweilen auf Erläuterung des Textes zurück.[10]) Er giebt so den Grund an, weshalb Moses seinen Todestag selbst angezeigt. Der von ihm benutzte Text scheint an manchen Stellen von

---

[1]) L. c. L. II. c. 10; die List erinnert an die des Hannibal, die auf Moses übergetragen zu sein scheint. cf. Livii histor. l. 22, c. 10. 12. Cornel. Hannibal. c. 10. Die Schlangen auf Eumenes geworfen.

[2]) L. c. L. IV. c. 6. §. 1. und L. I. c. 3. §. 1. 2. 3.

[3]) L. c. L. VI. c. 10. §. 2.

[4]) Moses Todestag am Neumond Adar.

[5]) Gott gegen Abel. L. I. c. 2. §. 1. Moses vor seinem Tode. L. IV. c. 8. §. 2. sq.

[6]) Salomon und Iram. L. VIII. c. 2. §. 6.

[7]) Die Geschichte Esther verlegt er zur Zeit des Artaxerres.

[8]) L. I. c. 8. §. 9.

[9]) L. IX. c. 11. §. 4.

[10]) Weshalb Gen. 1, 5 [illegible]

dem unserigen abgewichen zu sein, war aber doch im Ganzen gleich. Er stimmt zuweilen auch mit der Septuaginta überein[1]); auffallend und total abweichend aber ist die Schreibung der Eigennamen. Josephus schrieb auch vier Bücher „über die Meinungen der Juden, über Gott und sein Wesen“[2]), die wir aber nicht weiter kennen. Dagegen giebt er uns in seiner Vertheidigungsschrift gegen Apion manchen schätzbaren Wink über das äußere Apparat der Schrift und über ihr Ansehen, wie über die Stellung, die sie einnimmt. Diese Schrift liefert aber wenig Ausbeute für die hagadische Hermeneutik, und ist auch nicht hermeneutischen Studien entsprungen, sondern hat vielmehr eine apologetische Tendenz.

§. 152.

Das Seder Olam Rabbah, das nach der Tradition dem R. Jose ben Chalaphti beigelegt wird[3]), jedenfalls aber, abgesehen von den vielen Zusätzen, sehr alte Bestandtheile enthält, stellt die jüdische und biblische Geschichte von Adam bis auf Alexander den Großen in kurzen Umrissen dar. Die Tendenz des Büchleins indessen ist nur, die Geschichte zu recapituliren, und einzelne Traditionen gelegentlich anzubringen. Es liefert darum wenig Ausbeute für hermeneutische Studien.

Eben so verhält es sich mit dem Seder Olam Sutta, das aus der geonischen Zeit stammt, und als Compendium diente. Es liefert gar keinen Beitrag zur Förderung des Verständnisses der Schrift.

Die Boraitha Mlecheth Hamischkan und Mischneh Middoth stellen den Tempel und seine Beschaffenheit dar, und liefern wohl manchen Wink zur genauen Erkenntniß der Schrift. Allein sie sind mehr Aussprüche und Behauptungen in Form von Halachah, beabsichtigen durchaus nicht das Verständniß des biblischen Textes, und geben auch keine Erläuterung.

---

[1]) So bei den Zahlen der Geburt in Genesis c. 5.
[2]) L. c. L. XX. c. 12.
[3]) Schabbath 88, a. b. Niddah 46, b.

Die Pirke Derabbi Elieser aus dem 9ten Jahrhundert der j. Z. R. in 54 Abschnitten, behandeln zwar die biblische Geschichte ausführlich bis auf Miriams Tod; indessen gehört die Behandlung schon in das Gebiet des Midrasch. Es enthalten diese Perakim Traditionen und Sagen, die zum Theil in den Midraschim vorkommen, durchaus aber keine Daten zu einer hermeneutischen Erläuterung.

Abul Pharadsch Ebn Harun Ebrai, geboren 1226 und gestorben 1243 schrieb das Chronicum syriacum, aus welchem ein Auszug arabisch und lateinisch von Pocock herausgegeben wurde, das allerdings die biblische Geschichte und Chronologie behandelt; allein dieses Buch hat durchaus wieder keinen hagadischen Charakter, und verräth schon ganz den scholastischen Geist. Desgleichen haben die exegetischen Schriften des Syrers Ephraem (st. 387) eine mehr liturgische Bestimmung, und gehören nicht der Hagadah an. Sie wurden in den Versammlungen vorgelesen, geben aber nicht hermeneutische Forschungen für die Hagadah. Die ältern Kirchenväter, besonders Athanasius und Eusebius, liefern zwar treffliche hermeneutische Angaben, doch erheben sie sich wenig über das Allgemeinbekannte.

§. 153.

Mit großer Sorgfalt dagegen, was auch der Hermeneutik Vorschub leistete, wurde namentlich damals von den Juden das Aeußerliche des Textes mit Zubehör, als Eintheilung, Punctation und Interpunctation behandelt. Die Eintheilung in fünf Bücher Moses, auf die so häufig zurückgekommen wird, wird von Manchen, die sieben Bücher annahmen, in Abrede gestellt.[1]) Die Abtheilung und Trennung, Paraschah, die offene und geschlossene, die erste, wenn die Linie leer ausläuft, zur Bezeichnung einer größern Abtheilung, die andere, die nur durch ein Spatium innerhalb der Linie angedeutet wird, zur Bezeichnung einer kleinern, wird schon in der Mischnah[2]) und

[1]) Ber. Rab. 64, 7. Vajikr. 11.

[2]) Taanith 4, 3. Berachoth 2, 2. Menachoth 3, 7.

im Talmud [1]) genannt, und die Zahl derselben wird auf 669 angegeben. Sie waren aber wahrscheinlich noch viel früher bekannt. Der Pentateuch wurde ferner in 54 Sidroth eingetheilt, die in der Massorah erwähnt werden, dem Talmud aber unbekannt gewesen zu sein scheinen. Die Capitel-Eintheilung ist viel jünger, und reicht nicht über das 13te Jahrhundert hinaus; dagegen ist die Versabtheilung, nicht viel verändert von der unserigen, dem Talmud bekannt gewesen. [2]) Auch andere Trennungen zum Verständniß oder zur Hebung des Vortrages scheinen dem Talmud bekannt gewesen zu sein in den Neginoth, die er unter dem Namen Piske Taamim anführt; es sind wahrscheinlich Interpunctionen [3]) nach dem Sinne des Verses. Die Abtheilungen wurden durch diacritische Zeichen, die dem Alterthum unbekannt waren, und in einer zum Vorlesen bestimmten Torah nicht vorkommen dürfen [4]), nicht angedeutet, und es scheint höchst wahrscheinlich, daß man nur durch kleine Zwischenräume selbige bemerklich machte. Großentheils indessen wurden diese letzten Abtheilungen mündlich überliefert und gelehrt, und darum herrschte bei manchen Versen eine

---

[1]) Schabbath 103, b. Hieros. Megillah 71, b.

[2]) Mischne Megillah 4, 4 Taanith 4, 3 und T. Kidduschin 30, a. Der Talmud zählt l. c. 5888 Verse des Pentateuchs, wir zählen 5845; er zählt 5896 Tillim, und unser Kethubim mit Ausschluß der Chronik beträgt etwas über 6000 Verse, endlich 5880 Verse der Dibre hajamim und alle Geschichtsbücher: Josua, Judic., Samuel, Reges und Chronic., zu denen etwa noch zu rechnen: Ruth und Esther, zählen ebenfalls nach unserer Abtheilung gegen 6000, so daß die Angaben der Verse, in dieser Art erklärt, so ziemlich mit den unserigen übereinstimmen. Psalmen für Hagiographen findet man auch II. Maccabäer 2, 13 und דברי הימים für Geschichtsbücher an vielen Stellen, und darum dürfte unsere Annahme wohl die richtige sein. Die Verse von Salomons Werken werden Midr. Rab. 204, c. 273 und Coheleth 104 auf 800 angegeben, betragen indessen 1255; vielleicht sind aber nur die Proverbien gemeint, die bis zum 25. Capitel, das einen neuen Abschnitt bildet, ungefähr so viel betragen. Nedarim 37, b. Chagigah 6, b.

[3]) Megillah 3, a.

[4]) Tract. Sofferim 3, 7.

Meinungsverschiedenheit [1]) über die richtige Abtheilung vor, und bei manchen Versen wieder Zweifel. [2]) Besondere Abhandlungen darüber existirten aber in den ältern Zeiten der Hagadah nicht; der Gegenstand gehörte der mündlichen Tradition. Besondere Zeichen, als: Punctation [3]), große und hängende Buchstaben, werden auch schon im Talmud erwähnt, und ihnen bald eine textuale [4]), bald eine hagadistisch sinnige Bedeutung gegeben. [5]) Und wie diese Zeichen, Absätze und Abtheilungen mündlich mit der größten Genauigkeit überliefert wurden, da im Allgemeinen, und namentlich über die größern Abtheilungen wenig geschwankt wird, so wurde auch der Text selbst mit der größten Genauigkeit abgeschrieben und revidirt. Eine penible Sorgfalt wurde bei dergleichen Arbeiten angewendet. Indessen trotz dieser fast wunderbaren Sorgfalt, wie es aber auch nicht anders möglich ist, schlichen sich Fehler ein, wie die variae lectiones und ein Blick auf vieles Unverständliche der recipirten Lesart es deutlich beweisen; diese Fehler und Abweichungen fallen aber in die ganz alte Zeit, daher sind sie in den jüngern masoretisch-critischen Arbeiten aufgenommen worden. Die Abweichungen bestehen großentheils in Verwechselung der Schriftzeichen oder der Aussprache, bald in einzelnen Buchstaben, bald in ganzen Wörtern; zuweilen aber auch durch Gedächtnißfehler. [6]) Es scheinen indessen Emendationen an zweifelhaften Stellen zum bessern Verständniß auch für die damalige ältere Zeit gemacht worden zu sein, und vorzüglich in jenen Zeiten, da die einzelnen heiligen Schriften durch ihr

---

[1]) In den verschiedenen Versionen. Septuag. Gen. 45, 11. 12. Thren. 3, 5 u. v. A. cf. Carpzow Critic. S. II. Thl. Cap. 8. Gittin 38, a. 3 Verse aus Einem.

[2]) סמוקים ה Midr. Gen. 20. Cant. 3, d.

[3]) Sofferim 6, 3 zählt solche punctirte Worte.

[4]) Kidduschin 30, a zur Bezeichnung der Mitte.

[5]) Babli Nasir 23, a. Baba Bathra 109, b. Midr. Cantic. 2, b. Es wird eines Wortes erwähnt als punctirt, das in unseren Ausgaben nicht punctirt ist. Cant. 7, b. צואך

[6]) Jes. 7, 8 statt ששים וחמש = עשרים וחמש nach Parallelstellen. cf. Gesen. Comment.

Alter noch nicht canonisirt waren. Aber auch zur Zeit der Abfassung der samaritanischen und griechischen Versionen scheint zum Behufe der Uebersetzung mit dem Texte manche Veränderung vorgenommen worden zu sein, weshalb auch so viele Stellen abweichend von der recipirten Lesart sind. Diese Abweichungen aber haben selten einen critischen Werth für das objective Verständniß. Strenger und genauer als bei den Alexandrinern und Samaritanern verfuhr man bei den palästinischen und babylonischen Juden mit dem Texte; die Uebersetzungen, die von diesen ausgingen, als die des Aquila, Jonathan und Onkelos geben einen ziemlich genauen Text wieder, der sich eng an den recipirten anschließt, wenn auch hin und wieder Abweichungen vorkommen. Von den Juden wurden ängstlich selbst Wörter und Buchstaben gezählt.[1]) Im Allgemeinen wurde mit dem Texte vorsichtig verfahren, keine beliebige Abänderung vorgenommen, und die vorhandenen nach den verbreitetern Manuscripten oder der Mehrzahl derselben ausgeglichen.[2]) Man hat auch in den Schulen zu Jabne, Ziphoria, Tiberias, Nehardea, Lydda, Caesaraea, Sura, Pumbeditha und anderen sich mit solchen critischen Studien fleißig beschäftigt.[3]) Die Resultate dieser Forschungen wurden in correct geschriebenen Handschriften aufbewahrt, die höchst wahrscheinlich die ספרי דוקנין sind, „die exacten Bücher", welche hier und da erwähnt werden[4]). Die Schreibekunst und die Rechtschreibung wurde mit in diesen Schulen gelehrt, wie sie überhaupt in der alten Zeit ins gelehrte Fach gehörte. Die Anfertigung der Handschriften, die Correctur und die Orthographie, ja selbst die genaue Aussprache[5]) und Gestalt der Buchstaben wurde ebenso, wie die Auslegung der Schrift betrieben,

[1]) Kidduschin 30, a. Es werden darum Sofferim „Zähler" genannt, die sich mit der Schrift beschäftigen.

[2]) Hier. Taanith 68, a. Sofferim 4, 4.

[3]) Wolf. Biblioth. Hebr. II. 824 sq.

[4]) Menachoth 29, b.

[5]) Berachoth 32, b.

und die Gloſſen zu den Manuſcripten [1]) wurden auch mit in die Erklärung aufgenommen, und auf die anerkannten Bücher berief man ſich zur Angabe der Geſtalt der einzelnen Buchſtaben. Im Talmud werden darum auch Regeln der Orthographie gegeben [2]), und critiſche Verbeſſerungen und Bemerkungen ſchon in gewiſſe Klaſſen eingetheilt [3]), und als von Moſes überkommen erwähnt. Zur Zeit des Talmud war ſomit ſchon canoniſirt und als moſaiſch betrachtet: die Punctation, מקרא ספרים, die Wendung, עטור und die von der mündlichen Ausſprache abweichenden Schriftzeichen, כתיב ולא קרי, קרי ולא כתיב ſei es, daß ein anderes Wort für das zu leſende ſteht [4]), ſei es, daß gar keins ſteht, oder daß eins ſteht, das nicht geleſen wird. Der Text ſcheint in der Form auch vorhanden geweſen zu ſein, wie er ſpäter recipirt wurde, und nur einzelne unbedeutende Abweichungen ſind zu bemerken. [5]) Doch waren, wie geſagt, alle dieſe Bemerkungen über die Geſtalt der Bibel, d. h. den Text ſelbſt und die zugehörigen Zeichen nur mündliche Tradition, bis auf die Zeiten des Talmuds, in beſondern Werken wurde darüber nichts vermerkt. Die von großen Männern angefertigten oder revidirten Manuſcripte ſtanden dagegen in hohem Anſehen, und enthielten die Reſultate dieſer Forſchungen, auf die man ſich auch berief. So werden erwähnt [6]) drei Handſchriften, die im Tempel gefunden wurden, eine von Hillel [7]), und andere, die über die Reſultate der damaligen Forſchungen Auskunft gaben.

---

[1]) תורתו של ר"מ Bereſch R. f. 11, a. 24, b. 106, b. cf. Zunz, 72, d.

[2]) Schabbath 103, b. Gittin 45, b.

[3]) Nedarim 38, a.

[4]) Babli Megillah 25, b. aus euphemiſtiſchen Rückſichten. Oder daß blos der Laut beachtet wurde, לא - לו Sota Miſchna 5, 5. Joma 21, b.

[5]) Die angeführten Verſe, die ſcheinbar abweichen, ſind nur der Kürze wegen contrahirt. Erubin 65, a. wird indeſſen ein Vers citirt, der nicht vorhanden iſt.

[6]) Hier. Taanith 68, 1, c. 40.

[7]) David Kimchi sub rad. שום Juchasin p. 132. (?) Wolfii II. 90. cf. 487.

§. 154.

Zur Abfassungszeit des Talmuds, da man sich bereits gewöhnt hatte, die Traditionen alle niederzuschreiben, notirte man sich wohl auch hier und da die mündlichen Ueberlieferungen über die critischen Forschungen der Bibel, und nach Abfassung der Talmudim entschloß man sich auch dazu, die in Handschriften zerstreuten Randbemerkungen und andere Traditionen zu sammeln, und der Vergeßenheit zu entreißen. An der Schule zu Tiberias begann man dieses Unternehmen, und unter dem Namen „Massora" wurde es vollendet herausgegeben[1]). Es erstreckte sich bis auf minutiöse Bemerkungen, die nichts als die Neugierde befriedigen können, und wurde darum bis ins Unendliche ausgedehnt[2]). An diesem Unternehmen wurde wohl mehr denn 100 Jahre gearbeitet, und es ist nicht bekannt, wann das Werk begonnen, und wann es vollendet wurde[3]). Von diesen außerordentlich umfangreichen Arbeiten aber wurde nun nach Art der Talmudim, das Wichtigste herausgehoben, und in besondern Werken verzeichnet. So wird ein Buch unter dem Titel „Ochla Veochla", nach den Anfangsworten so genannt, von Elias Levita[4]) citirt, und von großer Bedeutung für die Critik des Textes gehalten. Die Bibel wurde von vielen Forschern aufmerksam durchgelesen, und jedes Wort, jeder Buchstabe, ja jeder Punct derselben viele Mal angesehen[5]) und gezählt[6]), die Handschriften verglichen und die Abweichungen vermerkt. Vorzüglich erstreckten sich ihre Bemerkungen auf die Abschnitte, Trennungen und Verse, die sie angaben, auf die Vocalisation des Textes, die man darum auch als eine Erfindung der tiberiensischen Massoreten be-

---

[1]) Aben Esra Zachuth et Com. Exod. 25, 31.

[2]) Elias Levita praefat. 3, libr. Massoreth Hammassoroth fin.

[3]) Wolf. Biblioth. Hebr. II. 464 nach Elias Levita.

[4]) Praefat. sec. in Massoreth Hammassoroth, cf. Schickards Bechinath Haperuschim p. 48.

[5]) Aben Esra Comment. Exod. 25, 31 שלש מעמים המוראלו כל מלה וכל נקודה.

[6]) Mid. Tanchuma fol. 33, col. 3.

trachtet[1]), und auf die Interpunction, die Accentuation oder andere äußere Zeichen, als die kleinen und großen Litterä. In denselben werden die Keri's und Kethib's, das Tikun und Itur Sophrim, andere Varianten, und die Sebirin erwähnt, Vermuthungen und Conjecturen, denen man aber die richtige Leseart entgegenhielt; dieses letzten Ausdruckes bedienen sich die Massoreten gewöhnlich dort, wo man nach dem Sinne, nach der Construction oder auch Vergleichung anderer Stellen eine bestimmte Leseart vermuthete[2]). Aber auch andere unbedeutende Notizen werden erwähnt; die Buchstaben wurden gezählt, und wie viel Mal jeder einzelne Buchstabe vorkommt, wie viel Mal die Composition zweier bestimmter Buchstaben, und wie viel Mal Wörter von ganz gleicher Form. Auch grammatische Formen, und die in ultima oder penultima betonten Wörter werden bemerkt, desgleichen auch auffallende Construktionen und dergleichen. Natürlich mußte bei dieser Art von Kotandis die Arbeit ins Ungeheure anwachsen; und der Umfang der Forschungen ist daher jetzt nicht zu bestimmen, da uns die Arbeiten nicht erhalten wurden, und selbst die Auszüge daraus sind nicht auf uns gekommen. Es lassen sich daher auch nicht die leitenden Principien genau angeben. Wie die halachischen Bemerkungen der Weisen nach dem Berichte des Talmuds einen fast unglaublichen Umfang gewonnen, von denen dann nach gewissen Rücksichten und Umständen, wie nach dem größeren Werth und dem innern Gehalte, das Erheblichste, theils in der Mischne, theils in den Boraithas und Talmudim aufgenommen wurde, so scheinen auch die Arbeiten über die Schrift außerordentlich vervielfältigt, und aus ihnen zu verschiedenen Zeiten Compendia angefertigt worden zu sein. In Tiberias traten solche Compendien in den Massorah, die uns gerettet wurde, nach Abfassung des Talmuds ans Licht, und es wurden die älteren Bemerkungen, die eine außerordentliche, fast

[1]) Elias Levita praef. 3, Massor. Hamass. Zum Theil Kimchi in Michlal. (Wolf. Bib. H. II. p. 481.)

[2]) Buxtorfii Tiberias Massora p. 271.

räthselhafte Dunkelheit an sich haben, und als Marginalnoten zwischen dem Texte und der chaldäischen Version befindlich, die kleine oder textuale Massorah genannt werden, ferner die jüngern, wie die Boraithas, über oder unter dem Texte befindlich, welche die große textuale oder die mittlere Massora genannt werden, und endlich die jüngsten, theils die früheren wiederholenden und erklärenden, theils Neues bringenden, am Ende der Schrift befindlich und alphabetisch redigirt, welche die größte oder die große finale Massora genannt werden, in verschiedenen Sammlungen redigirt. Die erste bringt einige symbolische Auslegungen, bemerkt die Homonyma und die Abschnitte, und stellt die schwankende Lesart sicher. Die zweite führt das biblische Wort an, und bemerkt zum großen Theile nur, wie viel Mal dasselbe in der Schrift vorkommt, bald die Stellen angebend, bald auf die finale Massorah oder auf andere Stellen verweisend; sie giebt für das öftere Vorkommen eines Wortes in der Schrift Zeichen, die oft geistreich und witzig sind. Sie hat dann auch Zusätze als Anmerkungen über die Massorah. Die dritte ergänzt und vervollständigt die Bemerkungen der früheren; sie giebt vorzugsweise die Zusammenstellung zweier Buchstaben an. Welche Rücksichten die Redactionen leiteten, und in welchem Sinne die Auswahl getroffen wurde, oder welche leitende Principien bei der Arbeit vorherrschten, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben. Jedenfalls nahmen sie in der jüngern Zeit einen hagadischen Charakter an, und sollten die Vieldeutigkeit der Schrift hervorheben.

§. 155.

Ein anderes Werk gehört ebenfalls dieser Zeit an, und theilt auch massoretischcritische Bestrebungen, nämlich: der Tractat Sofferim. Er enthält Gesetze und Anordnungen für die Rechtschreibung des Pentateuchs und für das Vorlesen, wie die dahin gehörige Hagadah, Aussprüche und Legenden in den Talmudim und Midraschim durch einander gemischt. Auch einige massoretische Bemerkungen finden sich in

demselben[1]); die Legenden sind aber an vielen Stellen abweichend von den im Talmud gelehrten, und die Hagadah zuweilen selbstständig. Die Regeln der Orthographie erstrecken sich nur auf die äußere Gestalt und die Lesevarianten, haben aber mit dem Sinne und dem Inhalte nichts zu schaffen. Einen Einfluß auf die Exegese üben diese Anordnungen nicht, und fördern also auch nicht das Verständniß. Ueber den Inhalt der Megillath Setharim oder Chassidim[2]) die von R. Chija herstammen soll, wissen wir nichts Genaues zu sagen. Wahrscheinlich handelte sie über die mündliche Tradition, die nicht aufgezeichnet werden durfte, und dennoch zur Wiederholung aufgezeichnet, verheimlicht wurde. Was in derselben für Exegese, wie für den Midrasch und die Versabtheilung, in welchen Jse ben Jehuda, dessen Aussprüche so oft darin erwähnt werden, sich auszeichnete[3]) enthalten ist, ist nicht zu ermitteln.

§. 156.

Alle diese Studien haben für die Exegese kein besonderes Interesse; denn sie stehen mit dem Geiste der Schrift in keinem Zusammenhang, und beschäftigen sich nur mit dem Aeußerlichen der Form. Und selbst für eine wissenschaftliche Critik des Textes liefern sie kein Material, da unser Text in der Regel nach ihren Angaben schon berichtigt ist, so daß die Studien für uns keine neue Varianten mehr liefern. Was wir ihnen aber für die Herstellung des Textes zu danken haben, und welche wichtige Resultate sie für dessen Schicksal lieferten, sind wir, da uns die Zustände des biblischen Textes vor diesen massoretischen Arbeiten nicht bekannt sind, nicht anzugeben im Stande. Jedenfalls sind die Leistungen nicht gering anzuschlagen, wie die Abweichungen der ältern Versionen deutlich das beweisen, wenn wir dagegen den Schutz in Er-

---

[1]) cf. Zunz Gott. Vort. p. 95, 96.

[2]) Halichoth Olam Hottinger Thesaur. philol. p. 525.

[3]) Abod. Sar. Jer. 2, 7. Mechiltha f. 21, a. Ber. Rab. 89, cf. Zunz a. B. p. 106 Not. h. Pesachim 8, b., 24 b. u. a. v. St.

wägung ziehen, den sie gegen die Kühnheit und die Eingriffe leisteten, besonders jener Lehrer der Ecclesia, die so weit Hand an die Schrift anzulegen wagten, daß sie ganze Bücher entfernen wollten. Durch die Studien der Massorah gewann der Text an Sicherheit, und wurde bald so heilig, daß man sich nicht erkühnte, eine Conjectur zu machen. Das אל תקרי „lies nicht", was in der Hagadah vorkommt, ist durchaus nicht als eine vorgeschlagene Emendation zu nehmen, sondern als eine Bemerkung: es sei nicht so, sondern anders zu verstehen; es ist eine Emendation des Sinnes, bei welcher der Text nicht verändert wird.

Abschnitt II.

Die Commentation des Pharisaeismus.

§. 157.

Die eingehende und erläuternde Exegese hat einen doppelten Zweck; sie sucht entweder im Commentar den Text deutlicher zu machen, durch eine genauere Ermittelung des Inhalts den Text zur größern Deutlichkeit und Klarheit zu bringen, oder in der Dissertation den Inhalt, oder was sonst mit diesem in Verbindung steht, zu entwickeln, und durch den Text diesen bestimmt und sicher zu machen. So wie im Wesentlichen die exegetische Thätigkeit beider gleich bleibt, und sich auch derselben Mittel bedient, so ist der Form nach der Unterschied doch fest zu halten. Die Studien, die beiden, dem Commentar und der Dissertation zu Grunde liegen, sind ferner doppelter Art: entweder entspringen sie der Unterweisung und Anleitung, oder sie sind das Ergebniß der freien Thätigkeit des Genius. Man kann annehmen, das erste setzt bestimmte Regeln und eine Methode voraus, die dem Bewußtsein in einer bestimmten Form vorschweben, die freie Thätigkeit aber besteht

in Anwendung dieser Regeln auf Einzelfälle; sie bringt Grundsätze zur Ausführung, die dem Geiste der ganzen Richtung entsprechen, im Einzelnen aber noch zu keiner entschiedenen Form sich herausgestellt haben, und nur unbewußt dem Geiste vorschweben. Es theilt sich demnach die Behandlung nach zweien Seiten; man hat einerseits die allgemeinen Grundsätze, die schon eine bestimmte Norm angenommen, anderseits die besondere Behandlung in Betracht zu ziehen; mit andern Worten: die exegetische Wissenschaft theilt sich in die Lehre, die zur Anleitung den Schülern gelehrt und mitgetheilt wurde, und in das Verfahren danach, das beobachtet wurde. Es versteht sich dabei von selbst, daß in der langen Zeit, da die Exegese geübt wurde, manches aus dem letztern durch die stete Anwendung sich zur ersten erhob, daß das Verfahren eine Regel wurde. Wir werden indessen bei unserer Betrachtung die Behandlung nicht ins Einzelne ausdehnen, und auch nicht eine historische Analyse vornehmen, weil dies die Darstellung stören müßte, sondern das ganze reichhaltige Material zusammenhalten, und nur die allgemein verbreiteten Lehrsätze herausscheiden und darstellen. Wir werden demnach die vorliegenden Materialien in folgenden Capiteln behandeln. Erstens, werden wir die leitenden Grundsätze bei Betrachtung des Textes, die Anleitung zur Auffassung des sich darbietenden Inhalts; zweitens, die Regeln, die gelehrt wurden, den Text auszulegen, und die Mittel, die zum Verständnisse führen, darstellen; drittens, das Verfahren nach diesen Regeln bei Erläuterung des jetzt zur Untersuchung vorliegenden Textes, und bei Auseinanderlegung seines Sinnes, und viertens, wie die durch die Anleitung gewonnenen Ansichten durch das commentationelle Verfahren in dem Texte theils begründet theils nachgewiesen wird, anzugeben suchen. In einem fünften Capitel werden wir endlich noch über die äußere Form, als den Stil dieser commentatorischen Arbeiten sprechen.

I. Capitel.

Die Anleitung und Anweisung zur Auffassung der Schrift.

§. 158.

Zur Anleitung der Auffassung des biblischen Inhalts giebt es weder besondere methodische Vorarbeiten, noch allgemeine Regeln. Dergleichen Abhandlungen sind zu abstract, als daß sie um diese Zeit hätten bearbeitet werden können, und sind auch solche Thesen über das eigene Verfahren aufzustellen, von jedem Standpuncte aus schwierig. Sie gehören in das Gebiet der Exegetik, und setzen auch bestimmte dogmatische Studien voraus, über die man nicht so leicht ins Klare kömmt. Wohl haben bei unserer Exegese die übertragenen halachischen Interpretationsmittel, so wie die bestimmte Richtung und die eigenthümlichen exegetischen Regeln der Halachah die Auffassung in einer gewissen Art normirt, aber diese Gestaltung ist noch zu wenig speciell und stereotyp, als daß sie innerhalb des hagadischen Standpunctes zu bestimmten Grundsätzen sich ausprägen könnte. Es ist dadurch höchstens nur eine regelnde Anleitung für die Auffassung der biblischen Form, des Aeußern und des Ausdruckes derselben gegeben, für die des biblischen Inhalts und Gehalts giebt es aber keine besondere Norm; es hat sich weder Gesetz noch Grundsatz herausgestellt, die Lehren und Angaben der Schrift, und was damit zusammenhängt, in einer bestimmten Art zu erfassen; und wir haben eine allgemeine Bestimmung nur in der Richtung des Gesammtgeistes und aus der Gesammtarbeit ermitteln können; innerhalb der hagadischen Arbeit gab es keine Regel, die gelehrt wurde, und die die Auffassung anleitete. Eine methodische Anweisung, die dem Bewußtsein einleuchtete, und in Schulen vorgetragen wurde, gab es nicht. Die Anleitung zur Anschauung und Auffassung der biblischen Lehre und ihrer Begebenheiten konnte also nur aus der Praxis gewonnen werden. Die Traditionen und die überlieferten Auslegungen leiteten die Auffassung der Schrift, und wurden von den Lehrern beim Unterrichte vorgetragen,

und zur weitern Verbreitung gesammelt und veröffentlicht. Wir werden die einzelnen Arbeiten anführen, die herausgegeben wurden, und der jüngern Zeit immer zur Vorbereitung dienten, und im Allgemeinen wie im Einzelnen mit Zusammenhaltung der hagadischen Richtung überhaupt den Geist bezeichnen, der der Auffassung zur Basis diente; wir werden dann auch einzelne Grundsätze, die sich bei Betrachtung der Schrift und ihrer Form aus der Anwendung halachischer wie anderer hagadischen Regeln der Interpretation über dieselbe selbst der damaligen Zeit ergaben, mit anführen.

§. 159.

Die practische Anleitung zur Auffassung der Schrift wurde wahrscheinlich in der alten Zeit beim Unterricht und durch den Unterricht selbst gegeben, der in der heiligen Schrift ertheilt wurde. Sie war also mündlich, und späterhin wohl erst entschloß man sich die Auslegungen, die eine Unterlage zur Auffassung bildeten, durch die Schrift zu verbreiten, wahrscheinlich nach jener Zeit, da man jenen Widerwillen gegen das Aufzeichnen[1]) überwand, und auch das mündliche Gesetz aufzeichnete. Doch ist es gewiß, daß die Auslegungen von jedem Einzelnen für sich auch früher, und sei es auch nur durch mnemonische Zeichen, notirt wurden. Wie vor Aufhebung des Verbots der Niederzeichnung des Gesetzes, also vor Anfertigung unserer Mischneh, schon viele alte Mischneh's vorhanden waren, so waren wohl auch vor den jetzt vorhandenen Midraschim einzelne erklärende Notizen verzeichnet; es werden דורשי רשומות „Erklärer der Bemerkungen" erwähnt, Männer, die gewisse Bemerkungen und Verzeichnungen erklärten, welche also sehr alt gewesen sein müssen, wenn man sie schon zur Zeit der ältesten Midraschim, in denen sie erwähnt sind, einer Erläuterung unterwarf. Es werden auch alte Hagadoth als Traditionen in den ältesten Schriften angeführt[2]); das

[1]) Misch Berachoth 9, a.

[2]) מדרש עלה בידינו מן חגולה Midrasch Cantic, p. 7, a. fin. Ruth. f. 41. p. 28, 4 מסורת בידינו מאבותינו Megillah 10, b.

Verbot scheint sich darum nur auf die Veröffentlichung erstreckt zu haben; für den Privatgebrauch wurden Notizen aber immer hingeschrieben, und dienten, wenn auch nicht zum öffentlichen Gebrauche, doch zu eigener Unterweisung dem vortragenden Lehrer. Sie wurden von jeher unter dem Namen „Midrasch" angeführt, „Exposition", „Erläuterung", „Auseinandersetzung" und „Ermittelung". Unter diesem Namen wird schon eine Arbeit aus der Zeit der biblischen Autoren her von diesen selbst angeführt[1]): „die Erläuterung des Propheten Iddo" enthalte die übrigen Lebensereignisse des Abiah. Wahrscheinlich hatte Iddo, der Prophet, als ein Zeitgenosse, die Lebensgeschichte dieses Königs beschrieben, und zu dessen Biographie, die nach dem Geiste der Zeit in einem Lapidarstil verfertigt gewesen sein mochte, wurde später ein Commentar gemacht, welchen der Verfasser der Chronik benutzte[2]). Die Art der hagadischen Deutung und Auslegung kommt bei Eigennamen sogar schon im Pentateuch vor[3]), und wird schon im Midrasch und im Talmud darauf aufmerksam gemacht[4]). Die älteren Schriften der Bibel werden von den Verfassern der jüngern erwähnt und theilweise erklärt[5]), und Esdras wird schon als der berühmte Zähler oder Erklärer des Buches Mosis genannt. Empfohlen und vertheidigt und gerühmt wird letzteres in allen Büchern der Schrift[6]) und in den Apocryphen, und in dem Buche der Weisheit werden deutlich Erläuterungen zu biblischen Sentenzen gegeben[7]). Die Mischneh und eben so die kleinen Massechtoth bringen hagadische Erläuterungen bei

---

[1]) II. Chronic. 13, 22.

[2]) Daß Iddo, der Prophet, ein Zeitgenosse, eine Erklärung gemacht habe, ist unwahrscheinlich anzunehmen.

[3]) Zunz, im a. B p. 170, a.

[4]) Midr. Rabba Gen. c. 51. Schabbat, 105, a. עיין לעשריקן

[5]) Zunz, l. l. Not. c, d, e, f, g.

[6]) Psalm 119, Hagai, Zech. u. a. v. St.

[7]) (Zunz l. l. 171, Not. a.) Cap. 2, 24. 7, 17—24. 10, 5, 7. 8. 11, 5—16. 12, 8—11. 19 ꝛc.

Erwähnung von ältern Lehrern[1]), die schon einen ausgeprägten hagadischen Charakter an sich tragen, und einige Männer werden erwähnt, die sich selbst die Bibel schrieben, und hagadische Bemerkungen am Rande machten[2]). Aeltere Traditionen und Auslegungen waren im Munde der ältesten Mischneh-Lehrer, und wurden in Academien gelehrt; ja selbst den ältesten biblischen Personen zugeschrieben[3]). Bestimmte traditionelle Vorausſetzungen werden daher mit dem Ausdrucke angeführt, „daß die Welt es weiß"[4]); der Umfang selbst dieſer einzelnen Aufzeichnungen von hagadischen Auslegungen war außerordentlich groß, wenn man die Angaben der spätern Talmudim dabei in Betracht zieht, wie die noch spätern im Jalkut[5]). Sie dienten beim Unterrichte in der Schrift zur Anleitung der Behandlung und Auffaſſung. Zu bestimmten Zwecken wurden dieſe umlaufenden Auslegungen von Zeit zu Zeit geſammelt. Die ersten Sammlungen wurden im Intereſſe der Halachah vorgenommen, um dadurch Geſetze und Gebräuche, bei denen man allein Veröffentlichungen für erlaubt hielt, auf die Bibel zurückzuführen; nach der Reihefolge der Schrift kamen nun dabei hagadische Gegenstände und Betrachtungen zur Abhandlung. Es sind dies: 1) Sifra, Sifra debe Rab oder Torath Kohanim über das dritte Buch Mosis; 2) Sifri, Sifri debe Rab oder Wischalchu über das vierte und

---

[1]) Mischneh Abodah Sarah 3, 6. Berachoth 9 fin. ꝛc. ꝛc.

[2]) Bereschith Rabbah f. 11, a. ꝛc. Zunz l. l. 172, d. Jalkut Schimeoni c, 34.

[3]) Masoret Hagadah hätten schon biblische Helden gehabt. Jalkut 264. So wie ihnen Apocryphen beigelegt wurden, Baba Meziah 85, b.

[4]) Koheleth Rab. Midrasch c. 102, oder מסורש בקבלה דכולי עלמא ידעין 172, a.

[5]) I. 226. I. 771 Jalkut Schimeoni. בעלי דאגדה werden oft erwähnt. Berachoth 23, a, b. Taanith 8, a. Sanhedrin 34, b. Meilah 17, b. Und in Pesachim 62, zwischen den beiden אגל in der Chronik I. 8, 38. bis 9, 43. gab es Auslegungen, die 400 Kamele belaſten konnten, und Methuschelach werden 900 Maſſechtoth zugeschrieben. Jalkut Schim. 38.

fünfte Buch, und 3), Mechilta über einen Theil des zweiten Buches Mosis, welche letzte bedeutend später, als die frühern, an den Tag kam. Außer diesen wurde zum vierten Buche eine andere Sammlung unter dem Namen Sifri sutta vorgenommen, von welcher es noch starke Fragmente giebt[1]). Alle diese sind ziemlich rein Hebräisch geschrieben, und erstrecken sich besonders auf diejenigen Theile der Schrift, die Gesetze und Anordnungen enthalten.

Als das Gesetzstudium sich erweiterte, und ein Commentar zur Mischnah erforderlich war, der die Aussprüche, Controverse und Resultate wie Ansichten der großen Männer zur geeigneten Stelle der Mischnah bringen sollte, wurden aus dem Streben, die Sammlung zu vervollständigen, und ethische Lehren und Sentenzen zu verbreiten, auch die hagadischen Auslegungsversuche berühmter Männer oder bedeutsamen Inhalts oder Traditionen, die die Bibel betrafen, gesammelt und zur geeigneten Stelle angebracht. Dies geschah in den beiden Talmudim, dem Talmud Jeruschalmi und dem Talmud Babli.

Zu andern Zwecken, um einzelne Fächer der Schrift in dem Geiste der Zeit zu bearbeiten, und das über sie Gesagte zusammenzustellen, wurden Sammlungen hingehöriger Aussprüche veranstaltet; um die biblische Geschichte festzustellen, wurde das Seder Olam angefertigt; um die Thorath Kohanim zu ergänzen, und den Ort des Opferdienstes zu beschreiben, die Boraitha, die die Stiftshütte beschreibt[2]), und endlich, um die halachischen Auslegungsgrundsätze auf die Hagadah anzuwenden, die Boraitha der zwei und dreißig Regeln, nach denen die Schrift erklärt wird; sie dienen aber nicht zur Anleitung der Behandlung des biblischen Inhalts, sondern sind der Halachah nachgebildet.

Durch diese Sammlungen hat man aber sich allmählig

---

[1]) Zunz, l. l. p. 48. Pesikta IV. 1031.

[2]) מדרש מורה שעור קומה item משנה משכן et פרקי היכלות II. Wolf. Nr. 345.

gewöhnt, auch die hagadischen Aussprüche berühmter Männer zu sammeln, und man fing nun an, entsprechend der Halachah, die Hagadah selbstständig zu sammeln[1]). Zum ersten Buche Mosis, das in jenen alten Sammlungen ganz leer ausgegangen, wurde zuerst unter dem Namen Bereschith Rabbah ein Midrasch, als ein fortlaufender Commentar, der die Lehren und Sentenzen an geeigneter Stelle bringt, angefertigt. Es kamen dann später hinzu die Bearbeitungen ähnlicher Midraschim zu den übrigen Büchern des Pentateuchs und der fünf Megilloth, die vorgelesen und darum auch commentirt werden mußten. Das ganze Werk heißt nun M. Rabboth. Es sind aber in demselben bei einzelnen Parascha's, jüngere Recensionen und Umarbeitungen, vermuthlich statt der ältern aufgenommen worden, und trägt das Werk keinen einzeitlichen Charakter. Wahrscheinlich aus liturgischen Rücksichten, um den Anforderungen der Buß- und Festtage zu genügen, oder die Vorlesungen aus der Schrift, den Propheten und dem Pentateuch bei außerordentlichen Gelegenheiten und dann an jedem Sabbath, erklärend zu begleiten, wurden die Pesiktoth angefertigt, die nach den Bedürfnißen oft umgearbeitet worden zu sein scheinen, und in zwei verschiedenen Werken, Rabbathi und Suttarthi, später getheilt wurden. Unter dem Namen „Jelambenu"[2]). „er wird uns lehren", wurde in einem Midrasch zu öffentlichen Reden, ebenfalls die Schrift behandelt. In diesem Buche tritt die Erklärung zurück, und mehr das Streben hervor, bestimmte Lebensregeln und Gesetze, wenn auch nicht gerade einleuchtend, was bei dem gläubigen Vertrauen nicht nöthig war, doch mindestes einringlich dem Gedächtniße und der Erinnerung zu machen. Deßhalb beginnt der Vortrag in der Regel mit einer Halachah, gleichsam dem Hauptsatze, um den die Disposition sich dreht, und der an die Spitze gestellt wird. Gleichen Charak-

[1]) Die ältern Midraschim werden auch in den jüngern citirt. M. Kab. p. 224.

[2]) Auch Tanchuma, nach dem angegebenen Verfasser.

ter hat auch der Midrasch Rabboth zum vierten und einem Theile des fünften Buches Mosis. Man dürfte den Zweck dieser Sammlungen als einen homiletischen betrachten; doch wird in der Bearbeitung das Exegetische nicht ganz vernachläßigt. Zum Zwecke einer religiösen Observanz ist die Hagadah al Pesach, die den wunderbaren Auszug aus Aegypten enthält, gemacht. Sie trägt einen liturgischen Charakter. – Aus einer andern Midrasch-Sammlung zu Deuteronomium, unter dem Namen Debarim Sutta, vermuthlich als Nachtrag zum Midrasch Rabboth angefertigt, der über dieses Buch dünn ausfiel, werden einige Fragmente im Jalkut angeführt[1]). Eben so giebt es aber auch noch eine andere Midrasch-Sammlung, vermuthlich eine Boraitha oder Thosephtha zum Rabboth, als ein Nachtrag zu demselben, unter dem Namen „Agadoth Bereschith."

Auch zu den übrigen Theilen der Schrift wurden allmählig Midraschim gearbeitet, Altes gesammelt und Neues hinzugefügt; in ihnen tritt schon das Texterklärende Element nach dem einleuchtendesten Sinne hervor. Es wurden Midraschim zu den Psalmen, unter dem Namen Schochar Tob, zu den Sprüchen, zu Samuel, Hiob, Jesajah, Jonah, Esdra und der Chronik[2]) angefertigt, und es gab auch solche zu den übrigen Büchern[3]).

Wie in der ältern Zeit der Midrasch-Sammlung, als sie nach der Halachah zur Folie diente, aus gewissen Rücksichten Sammlungen hagadischer Lehren vorgenommen wurden, so geschah es auch jetzt in dieser jüngern Periode. Aus geschichtlichem Interesse wurden in den „Midraschim der Zehngebote"[4]) Midrasch Debe Eliahu, und Ele Eskrah Erzählun-

[1]) Zunz l. l. p. 253 Not. g, h.

[2]) In Schilte Giborim praefat. ist auch ein מדרש בן שושי erwähnt.

[3]) Wolf Bibl. Heb. IV. p. 1046 No. 246. Jalkut enthält Erläuterungen zu Proverbien, Job, Esdra, der Chronik aus Midraschim. Mscpt. in Bodlejana inter codices Seldenianos.

[4]) מדרש על שירת אז ישיר enthält eine Auslegung über das Gedicht אז ישיר und über die zehn Gebote. Wolf II. No. 347 p. 1333.

gen mannigfachen Inhalts, die aber einen hagadischen Charakter verrathen, gesammelt. Erzählungen biblischen Inhalts sind enthalten in dem Midrasch Wajisu, der die Erzählung der Kämpfe von Israels Söhnen in angenehmer dichterischer Form vorführt; in der Chronik des Moses[1]); in dem Petirath Mosche, Ableben Mosis, und in dem Petirath Aron, Ableben Arons. Sie stellen den vorhandenen reichlichen Stoff der hagadischen Dichtungen zu den biblischen Ereignissen in gefälliger Form und lebhafter natürlicher Ausschmückung hin. Eben so werden einzelne Themata und einzelne Capitel des Pentateuchs selbstständig in kleinen Midraschim behandelt, die Alles das zusammenfügen, was die hagadische Tradition darüber in Umlauf setzte; so Aba Gurian, der die Geschichte Esthers behandelt; Esra über Numer. 11, 16, dem weitläufige Ueberlieferungen zu Grunde gelegen haben müssen; Wajichalchu über mehrere Theile des Pentateuchs; Wajoscha über den Auszug aus Aegypten; Abkir über die ersten beiden Bücher des Pentateuchs[2]), und Serubabel über die Begebenheiten des Esdra. Auch wurden im liturgischen Interesse Arbeiten angefertigt; so wird ein vollständiger Midrasch zu den Haphtaroth erwähnt[3]). Endlich aus grammatischen und noch andern eigenthümlichen Rücksichten; so wird ein Midrasch über die Gründe der vollen und mangelhaften grammatischen Formen[4]) erwähnt; Maase Tora, eine Zusammenstellung nach Reihefolge der Zahlen von drei bis zehn von gleichen halachischen und hagadischen Gegenständen; Midrasch der drei Dinge, über die Dreifaltigkeit der

---

[1]) Es wird eine Chronik und eine große Chronik von Moses angeführt, und beide stimmen nicht mit der von Gilbertus Gaulmynus herausgegebenen, (nach der Uebersetzung von Gfrörer); von den Fragmenten der letzten weicht jedoch die zweite nicht sehr ab, sie ist nur etwas vollständiger. Jalkut c. 166; Gfrörer Pseudepigraphi p. 308.

[2]) Merkwürdig ist die Uebereinstimmung in Angabe des Namen mit dem Buche Henoch bei der Erscheinung der Halbgötter vor der Sündfluth.

[3]) Vgl. Zunz l. l. p. 279—283.

[4]) מדרש טעמי חסרות ויתרות

Lebensereigniſſe Salomo's[1]), vielleicht aber auch über andere Dinge und Zahlen, und nur nach den Anfangsbuchſtaben genannt[2]), wie Schemini Othothaw[3]) und Chuppath Eliahu, Ergänzungen zu Maaſe Fora; und endlich wurde ein Midraſch Konen Schamaim Bithbunah, der über phyſiſche Geſetze und Erſcheinungen[4]) handelt, und das Buch Eldad angefertigt, das einen Bericht über den Sanbation und andere Sagen enthält[5]).

Dieſe ganze Hagadah-Litteratur canoniſirte ſich bald, und man legte den Ausſprüchen Heiligkeit bei; man ſammelte darum die alten Trümmer vom Neuen, und commentirte ſie dann oft unabhängig von der Schrift[6]). Noch wurden ſie aber nur geſammelt und vermehrt von R. Moſes Hadarſchan, höchſt wahrſcheinlich zur Geneſis und Esther, vielleicht aber auch zu andern Büchern, und ſie werden unter dem Namen Midraſch Rabbathi angeführt[7]). Dieſe Arbeiten und Sammlungen aber wurden alle überſtrahlt und verdunkelt durch die letzte des Jalkut Schimeoni. Der Verfaſſer ſtellt aus beinahe 50 Schriften den Inhalt nach der Reihe der bibliſchen Schriften her, zieht ihn zuſammen, wo es möglich iſt, kürzt die angeführten Sentenzen ab, ſetzt aber auch Erläuterungen hinzu, wo ſie nothwendig waren; er führt nahmhaft die Quellen an, verbreitet ſich über alle Bücher der Schrift, und wie in den erſten Anfängen die Hagadah neben der Halachah angeführt wurde, ſo wird jetzt wieder die Halachah neben der Hagadah behandelt, und Alles ohne Unterſchied, was die Schrift deutet, zuſammengeſtellt. Dieſe Sammlung ſchließt die Litteratur des Midraſch's,

---

[1]) Nach Rapoport.

[2]) Zunz p. 284, Not. e.

[3]) De Rossi 541, No. 13.

[4]) Wolf bibl. II. No. 339 p. 1330.

[5]) Zunz, l. l. p. 140.

[6]) So in Lekach Tob von R. Tobia.

[7]) Raimund. Martin. pugio fidei. R. Salomoni Alkabez in Monoth Halevi nach Rapoport, und Galatin. de arcanis catholicae veritatis. cf. Zunz p. 287.

und der jüdische Geist entfaltet von nun an eine neue Thätigkeit in der Bibelauslegung[1]).

Von den Anfängen der hagadischen Litteratur bis zu ihrem Ende wurden also immer die einzelnen Bemerkungen und Auslegungen gelehrt und niedergeschrieben, und von den Spätern gesammelt, gedeutet und mit vollem Autoritätsglauben benutzt. Es wurde damit zur Auffassung und Behandlung der Schrift eine practische Anleitung gegeben, die eine theoretische Unterweisung unnöthig machte. Die Regeln, die sich herausgestellt, und hier und da angeführt werden, sind darum mehr als Bemerkungen, denn als Anweisungen für den practischen Gebrauch anzusehen. Solche gab sich der Geist selbst, indem er in der Methode fortfuhr, und die Auslegungen in gleicher Art vermehrte.

§. 160.

Wie eine Auslegung in solcher Art und die Auffassung, die ihr zu Grunde lag, aufkommen mochte, wie die Sammlungen so gedeutet, und in ihrer Richtung fortgefahren werden konnte, haben wir in der ersten Abtheilung in dem Umstande nachgewiesen, daß viele fremde Elemente eindrangen, und unbewußt den Geist leiteten, dann überwunden und judäisirt, und endlich nach der Richtung der Zeit, Alles mit der Schrift zu verbinden, mit dieser in Einklang gebracht wurden. Man bildete den biblischen Stoff nach bestimmten Vorlagen, ergänzte sich nach einer Induction das Fehlende, bestimmte nach Beispielen das Unbestimmte, suchte in verschiedenen Gegenständen eine Uebereinstimmung, und erklärte sich das Schwierige. Man modificirte dann auch die Auffassung nach dem so gewonnenen Inhalte; die Lehren, die aufgeschrieben wurden, boten neue Anhaltspuncte, um fremde umlaufende

[1]) Als eine Ergänzung desselben, da manches in J. Schimeoni Ausgelassene dort gebracht wird, dürfte der Jalkut Rubeni zu betrachten sein, der in seinem Inder auch einige uns unbekannte Midraschim anführt. Er neigt sich indessen mehr zur Kabbalah.

Ansichten hineinzuziehen, neues Material, um die fremden Ansichten zu bearbeiten, und neue Veranlassung, die vorgetragenen Ideen zu vermehren.

Es fanden zwar nur solche Ideen der Zeit aus fremden Gebieten Anklang und Aufnahme, die eine gewisse Verwandtschaft mit den biblischen hatten; eine solche Verwandtschaft aber zu ermitteln, mußte dem eigenthümlichen Geiste der Hagadah, der sich Alles aus Allem schuf, Alles durchdrang und zu verarbeiten wußte, sehr leicht werden. Was nur eine religiöse Basis als Resonnanzboden hatte, eine Autorität als seinen Urheber nachweisen und eine positive Gestaltung annehmen konnte, fand willige Verbreitung, und je fremdartiger es war, desto mehr schien es dann geeignet, die biblische Ansicht zu befruchten. Und solcher Art gab es um diese Zeit viele Lehren und Sentenzen. Vorzugsweise waren es die ethischen Ideen, die ihrer practischen Brauchbarkeit wegen der Halachah gleich geachtet, und darum aufgenommen wurden. Es drangen hier nicht nur verschiedenartige ethische Grundsätze ein, die alle verarbeitet wurden, sondern sogar Schriften, die dieselben enthielten, waren den damaligen Lehrern bekannt und zugänglich, und wurden von ihnen gelesen. Es werden aus denselben ganze Sätze und Perioden angeführt, wenn es erforderlich ist, und einmal sogar unter der Form Teni תני „es wurde gelehrt", die sonst nur von autorisirten Lehren gebraucht wird; die Quelle ist aber nie angegeben[1]); nur das Buch Ben Sira wird einige Mal namentlich angeführt[2]); weil es als canonisch betrachtet wird. Im strengern Phariſaeismus wurde in-

---

[1]) Koheleth Midr. Rabboth c. 115 p. 84 וחבל הבלים ist eine corrumpirte Stelle, wie es scheint aus Philo.

[2]) Chagigah 7, a. B. Kama 92, b. wird dieses Buch zu Kethubim gezählt כל עוף למינו ישכון אם לדומה לו Sirach 13, 15 *παντων αγαπα το ὁμοιον αυτου, και πας ανδρωπος τον πλησιον αυτου.* ישכון Bereschith Rabbah p. 10.

dessen auch dieses Buch öffentlich verpönt[1]), wie alle andere Schriften, die nicht zur Bibel gehörten; aber dennoch wird der Inhalt, besonders das Ethischmoralische angeführt. Die Volksansicht, die sich in ethischer Beziehung in Sprüchwörtern äußert, wurde ebenfalls benutzt, und wirkte bedeutsam auf die Ansichten ein. Sprüchwörter werden überall angeführt und oft deutlich als Beweis für die gelehrte Ansicht. Es waren in der Regel solche, die sich durch ein Witzspiel, oder sonst durch einen geistigen Gehalt auszeichneten[2]); aber ihrer standen eine große Anzahl zur Disposition der Hagadah, da sie daran sehr reich war; so wird erzählt, daß R. Meïr allein 300 Sprüche über „Füchse" hatte[3]). Auch die andern Wissenschaften, namentlich die positiv-empirischen, wurden ausgebeutet, und soweit es thunlich war, zur Beleuchtung der Schrift verwendet[4]), denn die naturhistorischen Lehren hatten nach dem Standpuncte der damaligen Zeit durch ihre Positivität eine bedeutende Anerkennung. Die magnetische Kraft des Eisens war bekannt, und man wandte, um den unbegreiflichen Abfall des Volkes unter Jerobeam begreiflich zu machen, dieselbe dazu an, die Kälber in der Luft schweben, und so dem Volke wunderbar erscheinen zu lassen[5]). Eben so wußte man von der Annahme der vier Elemente, und suchte sie in der Schöpfungsgeschichte unterzubringen. Man kannte 700 Gattungen von Fischen[6]), behauptete a priori, dieselben Arten

---

[1]) Sanhedrin 100, b. Einmal wird es mit בן תגלא gleichgestellt, und als eine מהומה bezeichnet.

[2]) Berachoth, 5, 34, 49, 60, 61. Schab. 10, 32, 62. Erubin 21, 86. Joma, 18, 22. Sanhedr. 3, 22, 29, 37, 39, 52, 96. Maccoth. 11. Kethub. 17, 60, 67. B. Kama 23, 46, 92. B. Mezia 59, 85 ꝛc. Midr. Rab. u. Jalk. Schim. a. v. St.

[3]) Sanhedrin 38, b. משלי שועלים

[4]) Plinius war den Talmudisten bekannt, und seine Aufgaben wurden benutzt. So die Heilung eines Bisses vom tollen Hunde. Joma 74, a. cf. Plin. nat. hist. 29, 31.

[5]) Sota 47, a. אבן שואבת

[6]) Chulin, 63, b.

der Thiere, die auf dem Lande leben, leben auch im Waſſer[1]), und bezeichnete mit außerordentlicher Genauigkeit die Zeit der Schwangerſchaft eines jeden Thieres[2]) und ihre Begattungsart. Selten aber wurden empiriſche Verſuche nur zur halachiſchen Ermittelung von Thatſachen angeſtellt, und ihre Reſultate gelehrt und verbreitet; man anatomirte ſo den Leichnam einer Hure[3]), um die Anzahl der Glieder im menſchlichen Organismus angeben zu können, und bediente ſich zu Meſſungen des Senkbleies[4]). Indeſſen wurden ſolche Wiſſenſchaften nur ſoweit, als zum Studium der Schrift erforderlich ſchien, betrieben, und ſie modificirten ſich nach Angabe der Schrift. Hiſtoriſche und geographiſche Studien fanden auch eine gleiche Behandlung. Die geſchichtlichen Begebenheiten anderer Nationen ſetzte man mit denen des jüdiſchen Volkes in Verbindung, und zog ſie in den Kreis der religiöſen Anſchauung hinein[5]); was dem religiöſen Boden zu fern lag, wurde aber als unweſentlich übergangen. Die Geſchichte ſolcher Nationen, die mit der jüdiſchen in keine Verbindung zu ſetzen war, ſtreifte darum an das Mythiſche, oder wurde ganz vernachläßigt[6]). Dagegen war die Geſchichte aller mit der jüdiſchen in Berührung ſtehenden Völker Gegenſtand ernſter Studien, man ſuchte über ſie ſo viel als möglich Nachrichten ſich zu verſchaffen, und Licht zu verbreiten. Und es kann nicht geleugnet werden, daß damals einige Quellen floſſen, die jetzt verſchloſſen ſind, und die manche Auskunft gaben. Angaben über ſo vieles Unbeſtimmte in der Schrift bezeugen dies aufs

---

[1]) l. c. 127, a, b.

[2]) Bechoroth 8, a, b.

[3]) Bechoroth 45, a.

[4]) Erubin 63, b.

[5]) Man kannte die Chronologie ſo ziemlich und die Hauptbegebenheiten. II. 1066 Jalk. Schimeoni, aber nur nach Autorität.

[6]) Es herrſchte über ſie auch große Unwiſſenheit. Romulus ſoll die ganze Welt beherrſcht haben. M. Rabboth pag. 49. Alexander ein Jahr regirt, Jalkut Schim. II. 1066; der Uebergang der 300,000 Perſer zu Moſis Zeiten ſtattgefunden haben. Jalkut c. 168.

Deutlichste[1]). Josephus Schriften waren bekannt; die Bemerkungen bei Esthers Lebensgeschichte beweisen dies zur Genüge. Ganz eigenthümlich aber tritt das Studium der Geographie uns entgegen. Bei der Erklärung der Völkertafeln im Talmud verräth dieser eine ausgebreitete Kenntniß der politischen Geographie, wie sie sich zur Zeit der Blüthezeit Roms gestaltete[2]); bei anderer Gelegenheit aber, und namentlich in den Midraschim, bemerken wir manche Unwissenheit[3]). Auffallend aber ist die Ansicht über Palästina; sie setzt eine Gleichmäßigkeit der Entfernung und Räume voraus; Palästina soll 400 Meilen lang, und eben so breit gewesen sein; die Stämme sollen das Land in zwölf gleichen Theilen getheilt haben[4]), und die Entfernungen der Freistädte von einander gleich groß gewesen sein[5]). Ueberhaupt soll dieses Land, seitdem Israel nicht mehr darauf wohnt, wie die Haut eines Hirsches zusammengeschrumpft sein[6]). Die Mythen, Erzählungen, Legenden und Dichtungen erfreuten sich einer außerordentlichen Aufnahme; sie fügten sich leichter dem Geiste, und hatten viel Auffälliges und Zusagendes und einen positiven Gehalt. Philosophische Mythen, die mit der Bibel einen Einigungspunct hatten, treffen wir zerstreut an. Der Mythus über die Doppelgestalt des Menschen[7]) tritt uns modificirt im Midrasch und Talmud entgegen, und Mythen im Geiste Platons[8]) werden oft angeführt. Mythen über historische Personen erwähnt die Hagadah an vielen Stellen, und verwechselt da

---

[1]) Die Angaben bei Achitophels Tod, B. Bathra 147, a u. b., über Eldad und Medad, Sanhedrin 17, a., über David, l. c. 21, b.

[2]) Besonders zu Genes. 10 und 11.

[3]) Taanith 10, a. über Aegypten. Im Midr. Rabboth wird Karthagena als Amazonenstadt dem übrigen Africa entgegengestellt.

[4]) B. Bathra 118, a.

[5]) Maccoth, 15, 16, a.

[6]) Gittin, 56, a.

[7]) Aus Platon's Gorgias.

[8]) Wie aus dem Phädon die Mythe von Lust und Schmerz; die den Wahrheit und Lüge.

häufig die Personen. Die Geschichte des großen Alexanders, sein Kampf mit den Amazonen, seine Ankunft bei den Bergen der Finsterniß und vieles Andere über ihn ist in gefälliger Form erzäht[1]). Der Erzählung von der Wölfin, die Romulus und Remus säugte, wird im Midrasch gedacht[2]); und die Legenden von Johannes und Mamre, auch Janes und Jambrinus, als den größten Zauberern, waren bekannt[3]). Es wurden nach fremden Mythen auch jüdische Stoffe bearbeitet, oder eigentlich auf Personen aus der biblischen Geschichte dieselben übertragen. Moses Geschichte, sein Fassen nach dem Feuer, das Aufsetzen der Krone, sind fremden Dichtungen entlehnt. Selbst Metamorphosen wurden in der biblischen Geschichte angebracht. Jacobs Hals wurde bei Esau's Umarmung zu Marmor, und Personen werden unter die Sterne versetzt[4]). Dichtungen und Legenden werden nicht nur auf biblische, sondern auch auf nachbiblische Helden übertragen. Die Prozesse der Juden mit nachbiblischen Völkern, Plotins Schlaf, und verschiedenartige andere Legenden werden in der Hagadah vorgeführt[5]). Und auch hiebei war nicht nur der Inhalt allein bekannt, sondern die Schriften, die sie enthielten, lagen vor[6]). Es stand also der Hagadah viel Material zu Gebote, über das sie disponiren konnte, und das sie auch auf die Bibel übertrug.

§. 161.

Die philosophischen Ansichten der Zeit fanden indessen im Pharisäismus nicht solche Aufnahme, und man wandte sich auch dergleichen Studien nicht zu. Man neigte sich nur dem Po-

---

[1]) Tamid 32, a, b. Jer. B. Meziah 8.

[2]) M. Rabboth Esther 122.

[3]) Jalkut Schimeoni c. 168, 176, 235. Sie kommen auch im Alkoran II. Sura vor. Sie werden zu Bileams Söhnen gemacht, und treten als Zauberer in Aegypten auf.

[4]) Jalkut Schimeoni I. 44.

[5]) Jalkut Schimeoni I., 98, 241, 765.

[6]) Midr. Koheleth 1, 13 אלפא 7, 8, Alphabaterium.

ſitiven zu; nur alſo in ſo weit eine beſtimmte Behauptung aus einem Syſteme ſich ergab, beſchäftigte man ſich damit; in dieſem Feſthalten an der poſitiven Form ging die Idee aber ganz verloren. Dagegen aber war man um ſo eifriger bemüht, die Idee in eine beſtimmte Satzung zu verwandeln. Freilich mußte dieſe eine jüdiſche Färbung annehmen, eine Verwandtſchaft mit den Behauptungen des Judenthums haben, und mit ihnen in Einklang geſetzt werden. Es geſchah dadurch, daß man dem Geiſte oder der Form der Anſichten einen Ausſpruch aus der Schrift unterlegte. Urideen werden nach Plato, aber auch nur als ſolche Ideen angenommen, die ſich auch aus der Schrift ergeben konnten [1]), die in der Schrift „alt" oder „uralt" genannt werden. Die Zahl „Zehn" als die Zahl der Vollendung und Gerechtigkeit wird aufgenommen [2]), und aus der Schrift erwieſen. Zehnmal bedient ſich die Schrift des Wortes לבש „ankleiden" von Gott, zehnmal wird Israel im hohen Liede „Braut" genannt. [3]) Das Verhältniß der Zahlen nach den Pythagoräern wird in dem Zahlenwerthe der einzelnen Buchſtaben wiedergefunden, und was namentlich im Exodus des Midraſch Rabba geſchieht, werden in Legenden philoſophiſche Themata entwickelt und dargeſtellt. [4]) Großentheils waren die Anſichten, die den verſchiedenen Syſtemen entnommen waren, ethiſchen Charakters; die rein philoſophiſchen wurden aber nicht aus Schriften entnommen, denn Schriften mit philoſophiſchen Inhalts werden in der Hagadah nirgends citirt, und ſcheinen anders nicht bekannt geweſen zu ſein, als von Hörenſagen und Gerüchten, die ſich herumtrugen. In ſolcher Art wurde aber auch der niedere Volksglaube ausgebeutet, nämlich durch Gerüchte und Sagen, die als ſicher angenommen wurden, und er leitete die Auffaſſung und beſtimmte ſie. Die Körperlichkeit Gottes, niedrige Begriffe ſeiner Manifeſtation

[1]) Tanchuma p. 101, b.

[2]) cf. Aristot. metaphys I, 5 de coelo II. 9, 13.

[3]) Midraſch Rab. Cantic. 18, a. b.

[4]) So unter andern: Weshalb an Israel die Geſetze, weshalb die Gebote von Gott gegeben wurden, ꝛc.

im Menschen nahmen von dort her ihre Entstehung. Ja selbst apokalyptische Ansichten und die schwärmerischen Behauptungen der Chiliasten fanden Aufnahme, und wirkten auf die Auffassung ein; allein solche abstracte Ansichten eines nicht bestimmten Inhalts und nur philosophischen Gehalts lagen nicht in bestimmter Form vor, sondern trugen sich, wie gesagt, in unsichern Gerüchten herum. Sie nahmen daher, weil sie keinen bestimmten Typus hatten, um so leichter biblische Formen an.

§. 162.

Zur Modificirung und Verarbeitung der eingedrungenen fremden Ansichten, zur Bestimmung der Auffassung und zur Anleitung diente die Schrift selbst am Meisten, und zwar durch Angaben fremder Stellen, und durch Anwendung einer auf die andere. Die Schrift war die sicherste und zuverlässigste Quelle, der man nachgehen konnte, und enthielt auch Alles; man durfte nur forschen und ihre Andeutungen benutzen, das Gleichartige zusammenstellen und Schlüsse machen. Auch den fremden Völkern diente sie zum Behältniß, um daraus zu schöpfen, zur Wage, um Wahrheiten danach zu prüfen.[1] Aber auch Stellen anderer Schriften wurden citirt, und man gewann durch die Zusammenstellung selbst[2], wie durch andersartige Schlüsse, neue und sichere Resultate. Man deutete die Worte der angeführten biblischen Verse, die nur ein Bild enthalten, ganz wörtlich, und gewann dadurch ganz überraschende Ansichten.[3] Wiederum bezog man das, was über Thiere oder andere Erscheinungen, namentlich im Buche Hiob, gesagt wird, auf biblische Personen, und gelangte dadurch zu neuen Dichtungen und Erzählungen. Besonders wurde dies auf die

---

[1]) Megillah 12, a. 15, b. von Ahasver.

[2]) L. c. 11, a. ג מלכו בכיפה

[3]) Midr. Rab. Exod. auf die Verse ותבואו עדיים und וישר לברד בעזים Psalm 78, 48. Die Hagadah auf Pesach. ישלח בם חרון אפו. Der Beri Gen. 27, 45 אשכל שניכם ביום אחד erwies, daß Esau am Begräbnißtage Jacobs umkam. יהודה הרג עשו ist eine Massoreth Agadah. — תרש תרשים Jalkut c. 162. — יניקהו דבש מסלע l. c. 166.

Kinder Jacobs angewendet, weshalb sie nach den Midraschim jener wunderbaren Kraft und Schnelligkeit sich erfreuten, die so oft gepriesen ward. So gab man endlich den Worten eine ganz ungewöhnliche Bedeutung, die nur durch die Auffälligkeit und Gefälligkeit sich eindringlich machte, und Annahme fand. Das hohe Lied diente vor Allem dazu, durch solche Hindeutungen, die biblische Geschichte der Erwählung Abrahams, des Auszuges aus Aegypten und der Gesetzgebung mit Ausschmückungen zu befruchten, und die Auffassung zu leiten.[1]) Die poetische Schilderung biblischer Ereignisse in den Psalmen wird nach der weitesten Bedeutung der Wörter ausgelegt, und zur Sagenbildung benutzt.[2]) Und nicht gerade für die biblische Geschichte, auch für alles, was mit ihr in Beziehung stand, wie für ganz Fremdartiges werden biblische Verse aufgesucht, und zur Ermittelung und Herausstellung benutzt. So bestimmt man damit genau die Kräfte des Feuers[3]), und weist die Sphärenharmonie, oder vielleicht den Lärm der muthigen Sonnenrosse[4]) nach, was sich nach der biblischen Darstellung auf ein Geräusch des Sonnenrades beschränkt. Die Natur und der Gang des Windes wird nach Anleitung der Schrift angegeben[5]); geographische Benennungen erklärt[6]), und Zustände der Natur begründet und gebilligt. „Der Mensch, der Fisch und die Schlange begatten sich von vorn, weil mit ihnen Gott gesprochen."[7]) Es werden Annahmen gewisser natürlicher Zustände gefolgert und vorausgesetzt, und damit der biblische

[1]) צואך כמגדל השן „der Hals Moses wurde Marmor, als ihn Pharao tödten wollte." — והרבי והכואי deutet auf die Cadmäische Mythe vom Herauswachsen aus der Erde. Jalkut Schim. — רבבהכצמח.

[2]) Jalkut Schim. II, 831. Pirke derabi Elieser an vielen Stellen. שמת לא ידעתי אשמע עדות ביוסף, Gabriel hat Joseph alle Sprachen gelehrt. Coran Surah XIII. 36, über Joseph.

[3]) Joma 20, a. b.

[4]) Ovid. Metamorphos. II. 234.

[5]) En Jacob II. 80, b. B. Bathra 25, b.

[6]) Jarden שיר מן En Jacob II. 85, b. Bechoroth 55, b. B. Bathra 27, b.

[7]) Bechoroth 8, a.

Ausdruck gerechtfertigt.[1]) Der Schlange soll Alles nach Staub schmecken, Jes. 65, 25, und der Regen vom höchsten Himmel kommen.[2]) In solchen Behauptungen indessen wird natürlich darauf Rücksicht genommen, daß eine bestimmte und bezeichnende Angabe der Schrift ermittelt werde, denn sie liegen eben der Schrift fern, und sind zu positiv. In mystischen Dingen dagegen, die den biblischen Aussprüchen ganz anheim fallen, wird auch eine leise Andeutung benutzt, um etwas festzustellen; um die Zahl der dienstthuenden Engel genau anzugeben, wird für רבותיים אלפי שנאן gelesen, „die zwei Myriaden", an denen zwei Tausend nicht sind שאינן oder fehlen, und somit achtzehn Tausend ermittelt; um die verschiedenen Todesarten anzugeben, wird der Buchstabenwerth von תרצאות, was „dem Tode" beigelegt wird, benutzt und mit 897 angegeben. Auch leise Andeutungen genügen in solchen Fällen. Die Schrift wird also für sich selbst Anleitung, und bestimmt die Auffassung und berichtigt die Ansicht.

§. 163.

Die fremden Schriften verschiedenen Inhalts, oder die Traditionen aus denselben, und die Parallelstellen der Schrift nach eigenthümlicher Auslegung lieferten bei dem Hang nach Wunderbarem und Auffälligem den Stoff der Hagadah; die Midraschlitteratur leitete an, den Stoff mit der Schrift in Einklang zu bringen, und in ihr nachzuweisen. Je mehr hineingezogen wurde, desto larer wurde die Auslegung; je larer die Auslegung, desto mehr konnte herausgezogen werden, desto freier war die Dichtung und Disposition über den Gegenstand. So wuchs und entfaltete die hagadische Exegese sich immer mehr und mehr; die Principien kamen zu einer immer schrofferen Ausbreitung. Ihre Application förderte ihr Wachsthum und ihre

[1]) Midr. Levit. Rab. 14.
אשה כי תזריע וילדה וכר אשה מזריע זכר תחלה ובתואל ילד זכר מזריע תחלה נקבה.

עופות נבראו מרקק Midr. Rab. p. 204, d. Nasir 30, a.

[2]) Midr. Rab. 222, c.

Verbreitung, besonders aber beförderten sie die Grundsätze der halachischen Auslegung. Diese wurden nicht nur practisch geübt, sondern auch frühzeitig theoretisch gelehrt, und ließen bei der nahen Verwandtschaft ihres beiderseitigen Gebietes auf hagadische Gegenstände sich leicht übertragen. Nach ihrem Vorbilde wurden auch hier bald einzelne Regeln entworfen und zusammengestellt, oder einzeln an geeigneter Stelle gelehrt. Dies begründete die Methode, und förderte die Anwendung. Die Heiligkeit und der Gotteseifer in den exegetischen Studien, die fromme Hingebung und die gläubige Ueberzeugung von der Wahrheit vieler Ueberlieferungen erzeugten Lebendigkeit und lebhafte Auffassung, und man suchte sich den Stoff recht klar vorzustellen und gegenwärtig zu machen. Die Gegenwart mit ihren Sitten und Gebräuchen, sammt Satzungen und Gewohnheiten, wurde also der biblischen Vergangenheit, wie sehr von ihr verschieden diese auch gewesen sein mag, zur Unterlage angewiesen. Gespräche werden über halachische Verhandlungen zwischen den biblischen Helden eben so, wie von den Lehrern in der Schule geführt[1]), und als solch göttliche Männer mußten sie im Gesetze ausgezeichnet sein. Der Hang zum Wunderbaren wies dem biblischen Inhalte das Wunderbare zur Staffage an, auf der er gezeichnet war, und die Begeisterung und Liebe für denselben verlieh ihm einen Glanz und eine Glorie, in der er strahlen mußte. So gewann die Phantasie ein großes Gebiet, Stoff in Hülle und Fülle, Gelegenheit zur Dichtung, um zu vertheidigen und zu verherrlichen, und zum Boden und zur Grundlage Erhabenes und Wunderbares. Die Saat, der kurze Inhalt der Schrift wucherte reichlich empor, und entfaltete sich zur erstaunlichen Größe. Die dichtende Phantasie äußerte aber ihre Kraft nicht in der Bibel allein, sie verherrlichte auch die Rabbiner, die Helden in der Auslegung, so auch die Gegenwart.[2]) Legenden und Dichtungen aller

[1]) So zwischen Menasse und Jesajas, und Hiskiah und demselben ꝛc.

[2]) Pinchas ben Jair, Choni Hamaagel, Schimeon, Rabbah bar Chanah. Ilkut Schim. 138.

Art wurden in Umlauf gesetzt; und diese Beschäftigung der Phantasie übte ihre Kräfte, und verfehlte nicht, ihren Einfluß zurück auf die Schrift auszuüben. Deshalb begegnen wir auch Mythen jüngern Stils in den Midraschim. [1])

§. 164.

Es haben sich somit Sagen, Legenden und überhaupt Neuigkeiten aller Art gebildet, theils durch fremde Quellen, theils durch die Bibel selbst, theils durch die practische Anleitung in den Midraschim, und endlich durch die Phantasie, was Alles dann in der Schrift nachgewiesen wurde. Sentenzen der Wahrheit, Sittensprüche, wie Parallelstellen der Schrift bei einer wörtlichen Auslegung brachten ganz neue und andere Elemente in den Stoff hinein, als die sich aus der einfachen Auffassung der Stelle ergeben. Der Grundsatz, daß Gott Maaß mit Maaß bezahlt, giebt Veranlassung zum Mythus, daß Kain mit Steinen getödtet wurde [2]); die Disposition der Gründe, die zu einem Streite berechtigen, die Angabe, wie man dabei verfahren soll, giebt die Unterlage zu jenem Mythus des Pinchas, der in der Schrift keine Begründung findet, und so viele neue Thatsachen hineinbringt. Um die Behauptung der Rikkah, die als eine Prophetin nach dem Glauben gehalten wurde, gelten zu lassen, damit jede Rede der Frommen eine Wahrheit enthalte, wird aus der einen Stelle Gen. 47, 45, aus der Aeußerung „ich werde beide an einem Tage verlieren", ermittelt, daß bei dem Begräbnisse Jacobs auch Esau erschlagen wurde. Wie kam er hin? — der Böse muß verdächtigt werden — gewiß um den Leichenzug zu stören; wer hat ihn umgebracht? „Judahs Hand ist im Nacken seiner Feinde", Judah ahnte sein Vergehen. [3]) Philosophische Ansichten dagegen, sobald sie keine bestimmte Form angenommen, brachten durchaus

[1]) So die Mythe von dem Böckchen, die schon an die Anfänge mittelalterlicher Dichtungen erinnert, auf Moses übertragen.

[2]) Gen. Suta 4, 24.

[3]) Gen. Suta 27.

keine neue Thatsachen hervor, um in den biblischen Schriften begründet zu sein; sie veranlaßten nur, Gleichartiges neben einander zu stellen und zu vergleichen; verschiedene Thatsachen in ein gewisses Verhältniß, als Ursache und Folge, Anfang und Ende zu bringen, überhaupt eine Einheit und einen Zusammenhang in der Schrift nachzuweisen. Den empirischen Lehren, und Sätzen der Tradition gegenüber behauptete die Schrift ein solches Uebergewicht, daß sie nur in so weit Anerkennung und Berücksichtigung fanden, als die Schrift an irgend einer Stelle sie andeutete. Sie galten dann wie Parallelstellen, und influirten nur in sofern etwas mehr, als die Schriftstellen durch die Kunde solcher empirischen Lehren etwas zu lehren geeignet gemacht wurden, welche ohne sie vielleicht die Aufmerksamkeit zur Ermittelung gar nicht angeregt hätten. In Beschreibung von Bildern und Thatsachen liebte man das Abenteuerliche und Romantische, und in solchem Geiste benutzte man glaubwürdige Quellen, als die Schrift ist, aus.[1]) In den Dichtungen und Legenden liebte man das Wunderbare, Erhabene und Joviale, und sobald es Anklang in der Schrift fand, befruchtete es den biblischen Inhalt. Ein Richtigkeitssinn beschränkte und leitete jedoch die freie Dichtung, damit durch dieselbe der wirkliche Sinn nicht überwuchert und verkümmert werde. Als wirklicher Inhalt galt indessen nur das, worin Gott selbst auftritt, von der Offenbarung des Gesetzes an, bis zum Untergange des Reiches, und zwar nur auf dem Boden des gelobten Landes. In diesem Theile der Schrift scheint die Phantasie gelähmt, die Dichtung ist nicht so frei. Fremde Dichtungen werden der hebräischen Geschichte nicht so leicht eingeimpft, diese auch nicht zu extravaganten Erzählungen ausgesponnen. Dagegen spielt in den andern Theilen der Schrift die Phantasie ganz frei, um die Schrift auszuschmücken; Dichtungen aller Art werden theils mit der Schrift verbunden, theils wird mutatis mutandis ihnen eine biblische Unterlage gegeben. Bedeutendes konnte auch nur in Israel geschehen sein, und mußte

[1]) Beschreibungen des Reem, des Leviathan, des Schor Habar ꝛc.

in der Schrift erzählt werden. Die Thaten der Söhne Jacobs werden mit dem Glanze griechischer Helden der Ilias umgeben, natürlich im orientalischen Geiste. Isaschar war der Achill, der über die Kornähren dahin rannte. Judah der Neoptolemos, dessen Haare die Kleider durchbohrten. Ruben der Ulyß, der schlaue und kluge, der Alles berechnete. Der Auszug aus Aegypten war mit Schreckbildern umgeben.[1]) Mosis Leben mußte das aller andern Helden übertreffen. Was die Fabel von Romulus, Numa und Cyrus lehrte, das mußte ihm begegnet sein. Bot nicht seine Aussetzung im Wasser dazu wirkliche Anleitung? Namentlich hatte aber die Phantasie freien Spielraum, wo die Schrift sich nicht mehr auf eigentlich biblischem Boden bewegte, wo die freie Dichtung dem Geiste des Ganzen oder der Annahme der göttlichen Einwirkung weder schaden noch eine veränderte Gestaltung geben konnte; da erging sich die Dichtung ganz ungebunden, und ohne deutliches Bewußtsein fühlte sich die Phantasie ganz frei. Josephs Liebe und Leben in Aegypten[2]), Esthers Auftreten am persischen Hofe, das Erscheinen der Königin Saba u. s. w., werden mit einer Ueppigkeit dargestellt, die die Sinne im höchsten Grade erregt. Hier tritt uns die geweckte orientalische Sinnlichkeit entgegen, und bringt Dichtungen mit, die man mit den biblischen Erzählungen durchmischt, und mit denen man sie solchergestalt würzt. Zur Rechtfertigung endlich der Thatsachen, zur Vertheidigung der Helden werden nach Combinationen und nach Deutung der Schrift leichte Dichtungen vorgenommen, besonders geschieht es in erdichteten Dialogen.[3]) Sie sind in der Regel angemessen der örtlichen Lage und den Verhältnissen.[4]) Auffallend ist bei manchen Dichtungen die Ausführung und die Pünctlichkeit, mit welcher die Thatsachen und Ereignisse angegeben, und manches Unbestimmte bestimmt wird.

[1]) Je näher dem Auszuge, desto wunderbarer. Jacob soll 600,000 Nachkommen schon gesehen haben.

[2]) Sota 36, a.

[3]) En Jacob II. p. 141, b. von Korachs Abfall.

[4]) Megillah 13, b.

Es zeigt sich dabei deutlich, daß sie nicht der Deutung allein entsprungen, sondern bestimmte Quellen voraussetzen, die uns jetzt nicht mehr bekannt, deren Existenz wir aber hier wie im Josephus zu vermuthen berechtigt sind. Ob sie mit den in den biblischen Schriften, namentlich in der Chronik citirten Werken in Verbindung standen, ist nicht zu ermitteln; doch ist die Vermuthung nicht ganz in Abrede zu stellen, so daß manche Angaben in der Hagadah eine historische Wahrscheinlichkeit für sich haben dürften.[1]) Manche Angaben jedoch entspringen nur der freien Dichtung und der Combination[2]), oder der Vergleichung verschiedener Stellen. So führt die Bemerkung, daß in einem Dekalog זכור und im andern שמור bei der Sabbathfeier steht, zur Annahme, daß beides zugleich ausgesprochen wurde.[3]) Solche Angaben hatten für sich besonders eine gewisse Autorität, und gewannen Glaubwürdigkeit und Verbreitung.

§. 165.

Aus der Anleitung, den Quellen und der Anwendung bildeten sich Begriffe über die Bibel, über ihr Wesen und ihre Form, die mit vollem Bewußtsein den Lehrern klar waren, und die sie auch öffentlich lehrten. Solche Begriffe bildeten Axiomata, die die Exegese voraussetzte, Postulata, die im Geiste bestimmt sein mußten, ehe man sich der Richtung zuwenden konnte. Als oberster Grundsatz, das Ergebniß der subjectiven Ansicht über die Schrift, stand der Begriff von der Heiligkeit

---

[1]) Todes- und Geburtstage großer Männer. Sanhedrin 17, b.; die Namen bedeutender Personen, die in der Schrift nicht genannt sind, werden angegeben. B. Bathra 91, a. die Mutter Abrahms, Arons Frau, die Namen der 70 Aeltesten ꝛc. Doch kommen hier bei solchen Angaben auch Varianten vor. Nach einigen heißt die Mutter Abrahms Amthalai, nach andern, muhamedanischen Schriften Abra. Herbelots bibl. orientat. p. 13. Die Geschlechtsfolge Mordechais und Hamans wird ebenfalls ausführlich angegeben, aber von verschiedenen Seiten auch verschieden. So Zahlen und Namen bei verschiedenen Ereignissen.

[2]) Wie die Benennung der Dienerinnen Esthers, der Adel von Josephs Frau, das Register vom Priester Michahs ꝛc.

[3]) Schebuoth 20, b.

der Schrift. Gott hat sie selbst gegeben in ihrer jetzigen Gestalt; sie ist also ein Product der Erhabenheit Gottes, das von ihm selbst ausgegangen. Es ist alles wahr, so wie es angegeben; ja selbst Reden von Personen, die sie anführt, sind wörtlich so gehalten worden.[1]) Das von ihr als heilig und würdig Bezeichnete muß geheiligt und gewürdigt werden, und wird auch verherrlicht. Was man zu größerer Verherrlichung nur ermitteln kann, muß mit Recht ermittelt werden. Dagegen muß das Unwürdige und Unheilige auch auf alle Art als solches bezeichnet werden; dies ist eine Charakteristrung der biblischen Angaben. Die Schrift enthält Alles und jede Weisheit, sie theilt mit, was sogar vor Erschaffung der Welt geschehen[2]); nur soll der Mensch dergleichen Lehren nicht in Betracht ziehen, wie es im Strach heißt, „forsche nicht in zu Großem, und beschäftige dich nur mit dem, was dir erlaubt ist." Die Schrift ist dem Moses und den Propheten gegeben worden; jenem durch unmittelbare Mittheilung sogar des Ausdruckes, diesen durch die der Begriffe. Es wurde dieser Unterschied zwar zu keiner Zeit klar ausgesprochen, aber der Werth und die Bedeutung, die überall in weit höherem Maaße im Pentateuch als in den übrigen Schriften dem Ausdrucke beigelegt wird, deutet auf einen solchen Unterschied hin. Dagegen ist Alles ohne Ausnahme im göttlichen Geiste geschrieben; sogar das Buch Esther, das sich herabläßt, den Luxus eines orientalischen Despoten zu beschreiben, und des Namens „Gott" nicht gedenkt[3]); und es ist nicht etwa ein bloßes Gedicht oder ein Gesang. Es wurde zwar manchen Büchern der göttliche Geist streitig gemacht, aber sobald man sich entschieden, sie nicht zu verbergen, und dem öffentlichen Gebrauche zu übergeben, gewannen sie Autorität, und durch sie jenes Ansehen und jene Würde, die sie so hochstellte. Von der Schrift, wurde dann angenommen, ginge die Zierde der Welt aus; „durch sie

[1]) Midr. Rab. 207, c.

[2]) cf. תורה מי שנים 6. Bereschith Rab. 8.

[3]) נכתבה ברוח הקדש - אסתר מעמא ידים

ist mit Erhabenheit die Welt gekrönt."[1]) In ihr allein hat sich Gott in seiner Wesenheit unmittelbar offenbart. Es hat darum Alles in derselben eine weit höhere Bedeutung, als man gewöhnlich meint. Das Naheliegende muß auf Entferntes deuten. Die vier Könige, die mit Abraham einen Kampf hatten, repräsentiren die vier Weltreiche[2]), die mit dessen Nachkommen im Kampf leben werden. „Was den Eltern widerfuhr, ist ein Zeichen für die Kinder." Alles was auf ein höheres Princip deutet, muß auf Gott bezogen werden, denn das Höhere der Schrift ist nur Gott. הוּא „Er" wird am liebsten, wo es nur angeht, auf Gott gedeutet. וּתְרָאֶהָ „sie sah gleichsam das Kind mit der Schechinah weinen."[3]) מֶלֶךְ „König" im Buche Esther bezeichnet oft Gott eben so gut, als den Ahasver an andern Stellen.[4]) „In dieser Nacht, da war gewichen der Schlaf des Königs", Esther 6, 1, bezieht sich bildlich auf Gott. Gute Principien, Ermahnungen gegen Leidenschaften müssen überall gegeben sein.[5]) Der Gesetze und Lehren wegen ist nur die Schrift gelehrt worden, weil der Mensch das Gute nicht immer kennt, um es auszuüben, auf die That allein aber Alles ankommt. Gott muß darum das Gute als gut bezeichnen. Die Schrift hätte sonach nur anfangen dürfen vom ersten Gebote, „dieser Monat sei euch der erste Monat", Exod. 12, 2; aus gewissen Rücksichten aber ist auch das Frühere gelehrt worden.[6]) Die Lehren, die in der Genesis vorgetragen werden, hätten auf irgend eine Weise beim Vortrag der Gesetze angedeutet sein können. Denn wenn auch die Schrift alle Wahrheiten lehren muß, so haben doch nur die, welche eine practische Anwendung erfordern, eine bestimmte Bedeutung, um welcher willen die Schrift zunächst gegeben wurde, und sie allein sollen in der einfachen Andeutung

---

[1]). Joma 54, b.

[2]) Babylonien, Persien, Medien und Rom.

[3]) Midr. Rab. Exod. 2, 6.

[4]) משמש קדש חול Midr. Esther p. 122.

[5]) Jalkut Schimeoni I. 935.

[6]) Jalkut Schimeoni I. 187. Raschi Gen. 1, 1.

gelehrt werden. Die Phrase „die Schrift deutet hier auf eine Lebensregel" ist auch im Talmud und im Midrasch eine ganz geläufige.[1]) Bei der Erhabenheit und Göttlichkeit der Schrift, bei dem hohen Ziel ihrer Bestimmung, alle Wahrheiten anzudeuten, konnte die Schrift nicht immer gewöhnlichen Ausdrucks und Stils sein; aber anderseits, da sie doch für Menschen gegeben wurde, ist sie wieder an vielen Stellen menschlichen und gewöhnlichen Ausdrucks. Um den Menschen verständlich zu sein, bedient sie sich für erhabene, unzugängliche Begriffe eines auffallenden Ausdrucks, um sie anzudeuten, oder eines bildlichen Ausdrucks, um damit eine Idee einzuführen. Trotz der Unkörperlichkeit Gottes oder seiner anderartigen Wesenheit, die mit menschlichen Lauten nicht bezeichnet werden kann, bedient sie sich anthropopathischer oder anthropomorphischer Ausdrücke, die Gott nicht bezeichnen, durch ein Bild aber mindestens den Sinn anschaulich machen. Das Bild ist aber nach Beschaffenheit des Propheten und seiner Individualität gewählt, um verständlich zu sein. Jesajas war ein Königssohn, Ezechiel dagegen ein Bauerssohn, beide schauten den höchsten König[2]); aber die Erscheinung des Königs war für jeden eine andere, und so sind auch seine Bilder anders. Was der Mensch nicht sagen durfte, sagt die Schrift[3]): „Laß mich", הניחה לי, Exod. 32, 10, spricht Gott, gleichsam als hätte Moses Gott angefaßt, was doch nicht möglich ist[4]), und dieser bäte ihn loszulassen. Es sollte andeuten, wie viel Mosis Bitten bei Gott vermochten. „Du Gott thronst auf immer"; wer thront aber ohne Thron? es ist darum nur ein bildlicher Ausdruck.[5]) Selbst gewöhnliche, ja niedrige Ausdrücke gebraucht die Schrift, und nur die Hindeutungen tragen sie. „Das Buch Ruth enthält gar keine gesetzliche Bestimmung",

[1]) Jalkut Schimeoni I. 892 fin. im Talmud an vielen Stellen.

[2]) Chagigah 13, b.

[3]) Berachoth 32, a.

[4]) Denn das Göttliche und Menschliche kann sich nie berühren. מעולם לא ירדה השכינה

[5]) Midr. Rab. Thren. 60, a.

erzählt also in ganz gewöhnlicher Art eine Geschichte; „sie wird aber darum vorgetragen, weil sie lehrt, wie groß der Lohn der Wohlthäter ist.“ [1]) „Viele Verse der Schrift sind der Art, daß man sie verkennen möchte, sie enthalten aber gerade das Wichtigste der Lehre.“ [2]) Die Gründe solcher Wahl in den Ausdrücken liegen in dem Streben nach Kürze, nach Vieldeutigkeit, nach Erhabenheit; zuweilen aber auch nur, um die Schrift der Allgewalt zu berauben, und sie durch solche Darstellungsmittel irdisch zu machen, das Licht derselben zu verdunkeln. „So sollen auch die Paraschа's der Schrift darum nicht in wahrer, guter Ordnung gegeben worden sein, damit der Mensch dann nicht, wenn er die Schrift liest, Todte lebendig mache, und alle Wunder verrichte; darum ist die Ordnung verheimlicht, und nur Gott kennt sie.“ [3]) Es entsteht dadurch zwar Irrthum, aber Gott sprach zu Moses, „schreibe du nur nieder, wer sich irren will, mag irren.“ [4]) So sind die Ansichten über das Wesen der Schrift; der Ursprung ist göttlich, ihr Glanz der Art, wie ihn die vom Himmel nieder gestiegene Sophie, als das wahre Gotteswesen trägt; wie diese nur im Menschen zum Bewußtsein kommt, so gewinnt auch die Schrift nur in menschlicher Form Dasein; um zu existiren, muß sie menschlich, und darf nicht rein göttlich sein; ihr Zweck endlich ist, die Menschheit zu belehren, um in den Thaten das Göttliche zu realisiren, und mit der Lehre zugleich alle Wahrheiten anzudeuten, die wichtig sind für den Menschen. Nun ist die Lehre eigentlich für alle Menschen, aber das jüdische Volk ist das Volk Gottes, in ihm offenbarte sich Gott, in ihm bewies sich seine Göttlichkeit; das nationale Element tritt darum hervor, und übt manchen Einfluß. Den Männern anderer Nationen offenbart sich Gott nicht ganz [5]); und die Dichtungen

---

[1]) Ruth Midr. Rab. 43.
[2]) Jalkut Schim. II. 22. I. 765.
[3]) Jalkut Schim. II. 624.
[4]) Pi Schnaim. Torah 7.
[5]) ויקר bei Bileam und nicht ויקרא

der heiligen Schrift dienen nur zur Verherrlichung Israels.[1]) Das waren die vorherrschenden Betrachtungen, und das Streben war darauf gerichtet, die Schrift geistvoll aufzufassen und auszulegen. Es sollte Alles eigenthümlich und überraschend sein, und dazu bediente man sich aller Mittel. Es wird sogar gegen die hagadische Richtung, um eben das Wunderbare hervorzukehren, das Wunderbare zuweilen als das Unwahrscheinliche genommen, und daraus eine neue hagadische Auslegung gewonnen. „Können denn die Hände Mosis Sieg geben, sobald er sie erhebt? Er erhob sie zum Gebete"[2]), wird darauf geantwortet. Man bemühte sich, wie es bei solchen Begriffen nicht anders möglich ist, jedem Worte eine ungewöhnliche Deutung zu geben, und alles auf Gott hinzuführen. Die Aussprüche der Schrift galten hoch, und was in ihr wiederholt wird, hat eine um so höhere Bedeutung, und fordert genauere Beachtung.

§. 166.

Theils durch traditionelle Facta, theils durch Anleitung und vorherrschende Ideen, stellten sich auch Grundsätze über die äußere Form der Sprache heraus, die die Methode der Auslegung begründeten und förderten. Die äußere Form der Schrift war nach der zumeist verbreiteten Ansicht der Hagadah ursprünglich hebräisch, und die Sprache eine heilige. Zu Zeiten Esdras wurde sie niedergeschrieben in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache. Israel wählte sich die assyrische Schrift und die heilige Sprache, und überließ den Idioten die hebräische Schrift und die aramäische Sprache. Unter den Idioten, wird weiter bemerkt, versteht man die Chuthäer, unter hebräischer Schrift die libunäische.[3]) Es ist zwar die Schrift ursprünglich in allen 70 Sprachen gegeben worden.

[1]) Canticum war nur gegeben, um Israel damit zu preisen, und nicht zu tadeln. Midr. Rab. Cantic. 7, d.

[2]) Rosch Haschanah 29, a.

[3]) Sanhedrin 21, b. Sebachim 62, a. Libunäische, wahrscheinlich vom Berge Libanon, die jenseits desselben übliche.

„Jedes Wort, das von Gott ausging, theilte sich in siebenzig Sprachen, damit es alle verstehen sollten; als Moses auf den Steinen kurz vor seinem Tode das Gesetz schrieb, verdolmetschte er es selbst in allen Sprachen; allein dort handelte es sich um den ursprünglichen Laut, der zuerst von Gott oder Moses ausging, ehe er sich theilte, und von jedem Volke anders gehört wurde. Die Ursprache war darum, da sie die allein gesprochene war, wichtig und heilig, und konnte nicht geändert werden. Die Schrift dagegen war eine zufällig gewählte, und wurde daher zu Zeiten Esdras aus gewissen Rücksichten vertauscht. So heilig nun auch die Sprache der Schrift war, die Gott selbst gesprochen hat, so waren die Wendungen doch menschlich. Die Schrift spricht die menschliche Sprache, gewöhnliche Ausdrücke, euphemistisch [1]), ironisch, die Sprache des „Lichterfüllten" für Blinde, לשון סגי נהור, so daß sie sich des einen Extrems bedient, um das andere zu bezeichnen, parabolisch, sie gebraucht die Vergleichung für den eigentlichen Sinn [2]), und verheimlicht das eigentliche Verhältniß; wie ein Mensch, um das Berufen zu verhindern, damit ein böses Auge ihn nicht treffe, das Schöne häßlich nennt, nennt die Schrift Mosis schöne Frau eine Morin. Die Ausdrücke sind oft excentrisch, übertrieben und überschätzend. Deut. 1, 28, „große und feste Städte bis in den Himmel"; den menschlichen Begriffen sich anschließend, wo der Gegenstand diese übersteigt [3]); in Bildern, die menschlich und irdisch sind, und das Göttliche bezeichnen; wie die Begriffe von Gott doch nur das erfassen, was menschlich begreiflich ist, so bezeichnet die Sprache auch nur menschlich solche Begriffe. Ja, die Schrift darf sich sogar solcher Ausdrücke bedienen, die füglich von Gott nicht ausgesagt werden sollten und dürften. [4]) Der Ausdruck ist oft ganz

---

[1]) ועלה מן הארץ für ועלינו, um von sich selbst nichts Schlechtes und Unheilvolles zu sprechen.

[2]) Midr. Rab. Exod. 5. נבלה מכוסה שגלו - את ריחינו הבאשתם

[3]) Jalkut Schim. I. 940. II. 161. cf. I. 805.

[4]) Rosch Haschanah 17, b. Es hat sich Gott wie ein Vorbeter umhüllt.

allegorisch; die Schrift bedient sich eines Bildes, um damit einen bestimmten Begriff zu bedeuten. Deuter. 30, 12, „nicht im Himmel ist sie", nicht bei den Hochmüthigen ꝛc.[1]) Die Sprache ist prägnant und kurz, um Vieles mit nur wenigen Zeichen, so wenigen als möglich, zu bezeichnen. Wo die Schrift weitläufig erscheint, sind bestimmte Gründe vorhanden, weshalb diese Weitläufigkeit erforderlich war. „So sind die biblischen Reden an einer Stelle kurz, an einer andern lang und deutlich" für die einfach vorgetragene Lehre; für den höhern Inhalt aber vor allem kurz, dann aber auch deutlich. Die Deutlichkeit wurde aber nie auf Kosten der Kürze erstrebt; weswegen auch wirklich Vieles dunkel und verborgen ist; der Mensch muß sich Mühe geben, und in seiner Frömmigkeit vom göttlichen Geiste durchdrungen sein, dann wird auch das Dunkele klar; ohne dieses wird er aber auch das Deutliche nicht erfassen. Deshalb wird die Deutlichkeit nur angewandt, wenn sonst kein Hinderniß vorhanden ist, bei dem Bestreben, eine Lebensregel zu geben, damit der Mensch, wenn es angeht, deutlich spreche. Dagegen muß aber der Ausdruck rein, gewählt und sittlich sein[2]), denn eines ungeziemenden, unsittlichen Ausdruckes darf die Schrift sich nicht bedienen; er darf nicht schändend, entwürdigend und beleidigend für irgend Jemand, nicht einmal für Thiere sein.[3]) Sie vermeidet auch das Unschickliche, und kehrt den Gedanken um. Es ist dies ein „Tikkun Sofferim", eine Verbesserung der Abfasser; statt „und Gott stand bei Abrahm", was unpassend wäre, heißt es, „und Abrahm stand bei Gott."[4]) Doch ist die Schrift auch ungewöhnlich, lehrt auf eine wunderbare, geheimnißvolle, seltsame Weise; Transpositionen, Verwechselungen, Zahlenwerth, alles wird benutzt, um auf etwas hinzudeuten, oder über Wahrheiten zu belehren; die Sprache ist also oft mysteriös und anspielend; aus gewissen

[1]) Jalkut Schim. I. 940. II. 161.

[2]) Jalkut Schim. I. 935.

[3]) Midr. Rab. Levit. 26. So weit als möglich wenigstens zurückgeschoben. cf. halachische Exegese §. 132.

[4]) Jalkut Schim. I. 83. Tanchuma 84, a.

Rücksichten oft gar verstümmelt מסורסת; die Wörter und Buchstaben sind versetzt. In den Paraschah's aber ist gar keine Reihefolge.[1]) „Es giebt kein Vorangehendes und kein Späterkommendes in der Lehre." Die Schrift hat nicht die Nacheinanderfolge eingehalten; selbst das Geschichtliche wird nicht in einem Nacheinander vorgetragen, vielmehr ist sie ganz wie mit einem Male gegeben, und der Mensch hat sich den Inhalt zu ordnen. Der Grund davon ist verborgen, nur Gott kennt ihn. Es sollte ja, wie gesagt, Vollendetes dem Menschen nicht in die Hände gegeben werden.

II. Capitel.

Die exegetischen Regeln.[2])

§. 167.

Es haben sich in den exegetischen Studien aber auch bestimmte Regeln zur Erklärung des Textes herausgestellt, die als Mittel dienen, ein Verständniß herbeizuführen, wie es nach den hagadischen Ansichten erwartet wird. Solche Regeln müssen auch vorweg unterschieden werden von denjenigen, die der Hermeneutik förderlich sind. Diese sollen entweder die Wörter, ihre Construction und ihr grammatisches Verhältniß erklären, oder durch sie den Inhalt genau begrenzen und bestimmen; jene dagegen benutzen Alles, den Inhalt zu erweitern, auffallend und wunderbar zu machen, mit einem Worte, nach hagadischer Art ihn zu bestimmen, und damit den Text auszulegen, und nach allen Seiten zu beleuchten.

Zu diesem Studium werden natürlich vor Allem die grammatischen Formen benutzt, und zwar werden dieselben oft ganz regelmäßig angewendet. Die gleichlautende Form der zweiten

[1]) Schir Haschirim 3, b. Midr. Rab. a. v. St.

[2]) Midraschim und Auslegungen, die in der Folge nicht speciell angeführt sind, befinden sich in den verschiedenen vorhandenen Midraschsammlungen, besonders des Rabbah und Schimeoni, zur behandelten Stelle der Schrift.

Person Masculini Futuri Singularis mit der dritten Feminini wird für exegetische Zwecke nach Gutbefinden hin und her gedeutet. Von der Arche heißt es תעשה „du sollst sie machen", und es wird gedeutet „sie (die Arche) wird sich selbst machen"; denn sie selbst half beim Bauen, und dies erhöhet das Wunderbare. Das Lamed am Anfange wird durch ein He am Ende ersetzt. In לשאלה kommt beides vor, und es wird ausgelegt „zur untersten Stufe der Hölle."[1]) Ebenso auch in andern Formen. Gen. 38, 25. מוצאת „sie wird herausgeführt", wird ausgelegt „sie fand" die Zeichen, und daran eine Erzählung und Nutzanwendung geknüpft. In dem Kaph Comparativum soll immer nur eine Aehnlichkeit und keine Gleichheit angedeutet sein, und dies wird auch in den Stellen nachgewiesen, bei denen solche Bedeutung gar nicht hervortritt. Das Volk war כמתאוננים, „als wären sie mürrisch", „כסדום als wie Sodom" ꝛc.; woraus denn erwiesen wird, daß das Volk wirklich nie eigentlich gesündigt, und dies dient zur Verherrlichung Israels. Die Wörter רק, אך und מן haben eine Bedeutung des Exclusiven, wie גם, אף und את des Inclusiven, und dies wird überall geltend gemacht, und in auffallender Art nachgewiesen. Außer dieser Benutzung der grammatischen Formen und Bedeutung werden auch eigenthümliche, seltene Bedeutungen, die an verschiedenen Stellen der Schrift vorkommen, zusammengestellt, und für den Derusch benutzt. אותו in der Bedeutung von „sich selbst" kommt einige Mal vor, was dann gemerkt wird, und in diesem Sinne werden drei Stellen zusammengestellt[2]); danach soll Moses sich selbst begraben haben.

Aber auch ohne Rücksicht auf die grammatische Regel, also auf ganz ungrammatische Weise werden manche vorhandene Formen auf hagadisch-exegetische Weise gedeutet, namentlich wenn der Sinn oder die Form auf eine anderartige Auffassung hinführt, und die Anklänge der Laute die Auslegung motiviren. Es steht ein He statt eines Vav, אהלה Genesis

[1]) Midrasch Rab. p. 50. 68.

[2]) Jalkut Schimeoni I. 963. p. 313, b.

12, 8, und es wird angenommen, man habe Sarah's Zelt früher aufgebaut, und daraus eine Lebensregel ermittelt. Für Gen. 14, 19 „den Schöpfer von Himmel und Erde", wird „der Verbesserer" übersetzt, קונה von תיקן abgeleitet, und auf Abrahm bezogen, der durch seine Frömmigkeit die Welt verbesserte; weil bei einer Beziehung auf den höchsten Gott das, womit Abrahm gesegnet werden sollte, fehlen würde. Der Vers 10, Cantic. 1, soll auf die Gesetzgebung bezogen werden, weil er auf Pharao's Roß und Wagen folgt, also darauf hinzudeuten scheint, und aus תורים werden nun die beiden Lehren, das schriftliche und mündliche Gesetz, obgleich dies gegen die Grammatik verstößt. Es erscheint auffallend, daß Gott den Heiden Götzen zur Anbetung zugewiesen haben soll [1]), und חלק wird im Sinne von החליק „verleiten", Gott habe sie irre gehen lassen, genommen. [2]) Psalm 18, 31 wird צרופה, das allerdings einen schwierigen Sinn hat, ohne Rücksicht auf Activ und Passiv mit צורפה vertauscht: „das Wort Gottes läutert."

Aber auch ohne jede Veranlassung, ohne daß der Text irgend eine Schwierigkeit bietet, oder das Wort oder die Form auffallend schwierig ist, wird eine hagadische Deutung vorgenommen, bei der der Inhalt auf eine pikante, auffallende Weise verherrlicht wird; bei solchen Deutungen wird auf die Grammatik keine Rücksicht genommen. Numer. 25, 2 ותקראן, es wurden durch das freche Wesen der Dirnen alle בעלי קריין [3]); sie machten die Männer zu solchen. Man erlaubte sich sogar, zu Gunsten einer Auslegung, die beliebt wird, die Form „lies nicht so, sondern lies anders" anzuwenden, was aber keineswegs auf eine wirklich vorgenommene Veränderung des Textes hinweist, sondern blos auf die Assonanz und ihren möglichen Sinn, oder die veränderte Aussprache und ihre mögliche Bedeutung. Für die Thätig-

[1]) Deuter. 4, 19.
[2]) Abodah Sarah 55, a.
[3]) Bechoroth 5, b.

keit der hagadischen Exegese hat also die Grammatik keine Beschränkung mit sich gebracht. Im Gegentheil die Doppelsinnigkeit mancher Formen bot Gelegenheit zu manchen neuen, auffallenden Auslegungen, man mußte darum mit ihr vertraut sein; die vorhandene Form und ihre bestimmte Bedeutung in der Grammatik beschränkten aber nicht das Verfahren, nämlich den Text vieldeutig oder auffallend zu machen.

Die Grammatik und die Formen selbst wurden ebenfalls Gegenstand hagadischer Betrachtung, man suchte ihren Sinn und die Formen in hagadischer Art einleuchtend zu machen, d. h. gefällig und auffällig, inhaltreich und belehrend, also übereinstimmend mit dem Ganzen, was eigentlich „einleuchtend" in Wirklichkeit ist. So werden über die Reihefolge der Buchstaben im Alphabet, über ihre Gestalt und über ihre Namen Betrachtungen angestellt, und auch in ihnen lehrreiche Sentenzen nachgewiesen, gleichsam als wenn in einem andern Standpuncte aus dem Geiste der Sprache oder Schrift die Benennung und die Reihefolge der Buchstaben begründet worden wäre. [1])

§. 168.

Wie mit der Grammatik, so steht es in der hagadischen Exegese auch mit der Lexicographie. Die Wörter wurden nach der Ueberlieferung, nach dem Zusammenhang und der Ableitung von andern Wörtern übersetzt. Und da liegt in unserer Exegese somit noch mancher Wink, der für die Lexicographie benutzt werden könnte. Angaben nach gewöhnlicher einfacher Forschung, oder begründeter Tradition werden, wo es erforderlich ist, in Talmud und Midraschim angeführt. Was ganz mit unsern Ansichten übereinstimmt in diesen Angaben, wäre hier zu erwähnen ungehörig; wir werden also nur Einiges erwähnen, was eine hagadische Unterlage hat. Alles Silber

---

[1]) Schabbath 104, a. Jetzt sagen Kinder in der Schule, was man in Josuah's Zeiten nicht gesagt hat. Aleph Binah, lehre Vernunft, Gemel Dalim, thue Armen Gutes ꝛc. Resch der Raschah, Bösewicht, wendet seinen Kopf vom Zadik, Frommen ꝛc. אמר מרחקין מילי - מקרבין מילי שקר

כסף, das im Pentateuch erwähnt wird, ſind Selaim, in den Propheten Litra's und den Hagiographen Centenarien[1]); von andern indeſſen wird es anders durch Combination angegeben. Sur (Tyrus), das voll geſchrieben, ſoll das medinenſiſche Sur, das defect ohne Vav geſchriebene, das römiſche ſein[2]). נא enthält immer eine Bitte[3]); דבר iſt eine ſtrenge Anrede, אמר eine milde, gelaſſene[4]). קרא wird in gutem und böſem Sinne gebraucht, zur Größe und Niedrigkeit, zur Fülle und Armuth beſtimmen. Unter לקח auf Perſonen angewendet, verſteht man „einnehmen mit Worten"[5]), nach andern, „ſtreiten". גויעה wird von einem Tode durch innere Krankheiten, הבט vom „ſchauen von oben nach unten" gebraucht.

Auch im ungewöhnlichen Sinne werden die Wörter überſetzt, um dann eine hagadiſche Erklärung zu erzielen, beſonders wenn der Sinn der Stelle an ſich undeutlich iſt. Gen. 9, 24 wird הקטן geſagt von dem, der eigentlich der mittlere iſt, und es wird genommen, als der „ſchlecht", klein im Umfange iſt. Gen. 39, 7 נשא עין iſt nicht gut erklärlich, weil das ראה, was ſonſt darauf folgt, fehlt, und wird darum erklärt: ſie ſchaute durch Aſtrologie[6]); und ſo ſoll jedes נשא עין, wahrſcheinlich in ſolchem Verhältniße ähnliche Bedeutung haben[7]). Ungewöhnliche Bedeutungen, die aber ihre Begründung haben, werden angeführt. וישב ſteht mit einem ſchmerzlichen Ereigniß in Verbindung[8]).

Die Wörter werden aber auch ganz nach hagadiſcher Art durch gewaltſame Mittel gedeutet, um eine gefällige, überraſchende, geiſtvolle Bedeutung zu gewinnen; denn eine ſolche

---

[1]) Bechoroth 50, a.

[2]) Midraſch Rabbah Bereſ. 61, fin.

[3]) Berachoth, 41, a.

[4]) Schabbath 63, a. Das Gegentheil Maccoth. 11, a.

[5]) Tanchuma 219, b.

[6]) Daß ſie durch Joſeph Nachkommen haben werde; denn ihre Tochter war das Weib Joſeph's.

[7]) Jalkut Schim. I., 145.

[8]) L. c. II. 171.

traute man dem Worte zu, das der Gottes-Sprache angehörte. Die gewonnene Bedeutung des Wortes galt aber nicht ausschließlich, als die einzige, sondern sie war eine mehr neben andern, und somit eine Errungenschaft der neuen Exegese, die Neues ermittelte. Man trennte die Wörter, und gewann so eine Bedeutung aus den einzelnen Theilen für das ganze Wort; besonders geschieht dies bei größern Wörtern, die seltener Art sind. תועבה wird in תועה בה aufgelöst, „man irrt sich in ihr", und als „Irrthum bezeichnet[1]); גלמודא in גמולא דא scilicet מבעלה, „sie ist entwöhnt von ihrem Manne, eine Blutsüchtige"[2]). — Wörter werden ferner durch andere erläutert, wenn sie an diese anlauten, oder ihnen gleichlauten, ähnlich lautende Buchstaben oder ähnlich aussehende Zeichen haben; also durch Alliteration und Assonanz; namentlich geschieht dies bei Defectiven, wo ein solcher Vergleich mit fremden Wörtern leichter herzustellen ist. קץ als mit קצץ verwandt soll „Vertilgung" bedeuten; „die Vertilgung alles Fleisches kommt", Gen. 6, 13. כלה für כל אלה „alle diese"; כלו alle diese sind die Gesänge David's, Psalm 72, 20[3]); מורשה wird mit מאורשה „die Verlobte" erklärt; „das Gesetz, das Gott gab, ist eine Verlobte der Gemeinden Jacobs", Deuter 33, 4. יעיב wird mit היב „schuldig sein" erklärt; „wie hat der Herr in seinem Zorne schuldig gemacht die Tochter Zions." Threni 2, 1; weil wie bemerkt wird, es Oerter giebt, in denen diese beiden Wörter gleichlauten; nach einer andern Ansicht, wird dieses Wort mit כיב von כאב „schmerzhaft sein" erläutert; „wie hat der Herr Schmerzen gemacht"; בנה „bauen" wird mit בן „prüfen" erklärt; ויבן „er prüfte das Opfern", Gen. 8, 20; er bedachte, weßhalb Gott von manchen Thieren sieben

---

[1]) Nedarim 51, a.

[2]) Rosch Haschanah 26, a. חשמל wird aufgelöst חי אש ממלל „ein feuerredendes Thier". תלפיות der Mund, der Thilim sagte, oder תל, Hügel, wo da beten die פיות, der Tempel.

[3]) Pesachim 117, a.

Paare bringen ließ, und fand, daß man gebührlich davon opfern müsse. Es bezeugte dies Noah's Frömmigkeit, die Alles auf Gott bezog. ויורח ohne אף von חלרה Kuchen, dem das Gesicht ähnlich aussehend ward[1]). וירק wird vielfach erläutert, und eben so משש, wie viele andere Defectiva, die mit verwandten Wörtern gleich lauten[2]). — Die Buchstaben der Wörter werden versetzt, wie כשב—כבש, was im Hebräischen häufig vorkommt, und dann erklärt, oder dadurch eine Assonanz hervorgebracht, und nach ihr die Erläuterung versucht. עמלנו wird mit בנים erklärt, weil עלם „der Knabe" bedeutet[3]). שנאן wird mit שאינן erklärt. — Sie werden aber auch einzeln, ohne jede Assonanz oder Allitteration des ganzen Wortes, mit andern Buchstaben vertauscht, und zwar mit solchen, mit denen sie gleiche oder verwandte Aussprache, oder ähnliche Schriftzeichen haben; seltener sind die Verwechselungen der Buchstaben nach den Sprachorganen, oder anderen grammatischen Combinationen, die mehr in der jüngern Zeit der Hagadah vorkommen; die durch die Verwechselung gewonnene neue Gestalt des Wortes liefert das Material zu einer neuen Bedeutung oder zu einer Assonanz, die eine neue Erklärung herbeiführt.

Die Wörter werden aber nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich verändert; man hält nicht immer die hebräische Bedeutung eines ähnlichen Wortes entgegen, sondern man sucht auch nach fremden Sprachen neue Bedeutungen für das Wort zu gewinnen. Wie überall durch einen Vergleich mit fremden Sprachen, wird auch hier aus ihnen die Bedeutung ermittelt. So werden Wörter nach der Umgangssprache erklärt; die Quelle, die im Talmud angegeben wird, ist immer der geläuterte Volksdialect, und als solchen sprechend wird das Gesinde des Fürsten Jehudah angeführt, bei dem sich darum die

---

[1]) Jalkut Schimeoni II. 142.

[2]) Hagadah auf Pesach. עגינו von שנה, wie שנתה Was sah Gott? as פרישות דרך ארץ, daß sie keinen Umgang haben konnten oder mochten.

[3]) Hagadah auf Pesach עמלנו אלו הבנים

Rabbinen oft Rath einholten. Dort haben sie sich die Bedeutung des Wortes סלסל, welches „schmücken" heißt, hergeholt; טאטא heißt nach der Umgangssprache desselben „fegen"; daher מטאטא der „Besen". Ein Reisender bediente sich einmal des Ausdrucks יהב für „Last", und die Weisen erklärten sich daraus den Vers, „wirf auf Gott יהבך deine Last", Psalm[1]) 55, 23. — Nach der chaldäischen und syrischen Sprache, die dazu mit der hebräischen verwandt waren, werden natürlicherweise ebenfalls Erklärungen vorgenommen, und viele Wörter gedeutet. מגן sonst Schild wird mit חנם „umsonst" erklärt; רבה groß mit רבה einem Mädchen; Gen. 18, 20, „das Geschrei Sodom's und Gomorrahs über das Mädchen", und das Unrecht, das einem Mädchen widerfahren sein soll, führt eine Dichtung herbei, die durch die Tradition ging, und sich entfaltete. Ebenso werden nach der arabischen Sprache Uebersetzungen von Wörtern gegeben. יובלא soll ein männlicher Bock sein. עתר „beten" soll „graben" bedeuten von عثر, als wenn durch das Gebet die Vorherbestimmung untergraben und der Entschluß erschüttert wäre[2]). פתי ein Säugling oder Knabe von فتى[3]). נביא arabisch שטיא[4]). קבע „stehlen, rauben"[5]); letzteres ist im Arabischen nicht nachweislich. Nach dem Kananitischen ערף לשון כנעני Deuter. 32, 2 פרוט „wechseln", „deutlich machen". Vielleicht soll es nach kaufmännischer Sprache heißen. Syrisch עדפנא „Geld, Geldwechsel". Marc. 12, 41. Joh. 2, 15. Nach dem Africanischen soll eine Kesita קשיטא eine Maah sein; nach den Seegegenden כרכי ים wird מכירי für כירי gesagt, und in קן נשריא wahrscheinlich „Coelesyrien" wird die Braut גינפי genannt, und somit Psalm 48, 3 יפה נוף „schöne Braut" übersetzt. Selbst aber aus weit ferner liegen-

[1]) Rosch Haschanah 26, a.
[2]) Midr. Rab. 55, p. 63, b.
[3]) Jalkut Schim. I., 145.
[4]) Midr. Rab. Levit. Par. I.
[5]) Jalkut Schim. II., 587.

den Sprachen, die nicht einmal stammverwandt sind, aus dem Griechischen, werden Worterklärungen hergeholt. הן wird mit ἓν „eins" wieder gegeben, eben so aber auch אין[1]). מורים „Abtrünnige" mit μωροι. ישרטים אלון בכות „Trauereiche" mit ἄλλον „andere Trauer"; denn auch Rachel starb daselbst; der Name hat also darauf prophetisch hingedeutet; סורוסורו soll „Lüge" bedeuten im Griechischen[2]). מכירותיהם Gen. 49, 5, wird mit Schwerdt erklärt, μαχαιρα. אפס לא תהיה תפארתך Judic 4, 9, „sei griechisch, Ephes sagte sie ἢ φῆς, מה את סבור glaubst Du etwa"[3]). האפס לנצח חסדו Psalm 77, 9, „ebenfalls griechisch, Ephes, wie Du sagst." „Und er sagte: Aphes" Amos 6, 10, von ἀφεῖς הניח loslassen, entlassen, fahren lassen"[4]). Die solchergestalt in die hebräische Sprache hineingedrängten griechischen Wörter nehmen auch eine hebräische Formation an. לחילת von χωλος=מחול. אהי קטבך Hos. 13, 14, von καταβαινειν, wie es scheint[5]). Aus der lateinischen Sprache werden zur Zeit, da sie noch gesprochen wurde, und man sie also nicht füglich auf das Alter und die Heiligkeit der Schriften anwenden konnte, als hätten sich diese ihrer Wörter bedient, keine Erläuterungen gegeben. Nur in der ganz späten Zeit der Hagadah, da sie schon Gelehrtensprache war, kommen einige Bemerkungen aus derselben vor. Des Lateinischen, als der lingua vernacula, die zu unedel war, werden wohl die erhabenen Autoren sich nicht bedient haben. Dagegen wird nach einer Interjection eine Erklärung gegeben[6]).

---

[1]) Moed Katan 25, b.

[2]) Vielleicht von den lügenhaften und täuschenden Syrenen.

[3]) Midr. Rab. Gen. p. 40, c.

[4]) Midr. Rab. Thren. p. 45, b. Jalkut Schim. II., 816. Hier ist die Punctation des Wortes eine andere, darum weicht auch die Erklärung ab.

[5]) Tanchuma p. 86.

[6]) ויאמר הכי Gen. 27, 36. חורק רוק בפיו התחיל מחכך בגרון Midr. l. c. Gen.

Nach Parallelstellen ferner in eigenthümlicher hagadischer Art werden viele Bedeutungen von Wörtern eruirt. Die specielle Bedeutung eines Wortes an einer Stelle wird auf dasselbe an einer anderen übertragen. הלום soll überall das „Regiment", „Reich" bedeuten, weil David spricht: Du hast mich bis zum הלום geführt. II. Sam. 7, 18. פתאום „plötzlich" bezeichnet „etwas Unreines"[1]). רע „Genosse", der gleiche Sitten, Laster und Tugenden hat. אם gleich עם[2]). Auch nach Bemerkungen und gewonnenen Resultaten werden Erläuterungen gegeben. קריבה למות wird von Personen gebraucht, die nicht das Alter ihrer Eltern erreicht. דין, Gott und sein Gericht. — Die Grundsätze, die bei all diesen Ableitungen und Worterklärungen maßgebend sind, lassen sich nicht im Einzelnen bezeichnen; sie liegen in dem Geiste der Hagadah; die Richtung war gegeben, die man unbewußt verfolgte; bei den vielen Mitteln, die zur Hand waren, konnte man auch die Bestimmung erreichen, auf die die Richtung hinstrebte, und gab so dem Worte die gemessene Bedeutung.

Oft wird auch zwar nur die bekannte und recipirte Bedeutung in dem Worte, aber auf hagadische Weise nachgewiesen und begründet. אבנים, „Kreisstuhl", weil das Kind darin gebaut נבנה, oder geholt נפנה wird, oder weil die Glieder der Frau darauf gleich Steinen אבנים werden. Solche hagadische Erläuterungen wurden aber nicht gerade auf die biblischen Wörter angewendet, sondern auch auf fremde, die gelegentlich vorkommen; sie werden gleicher Art erklärt. ממון Mamon „Geld", was man zählt מה מונה. איסר Münze, weil Elieser sie zuerst schlagen ließ. זוזין von זוז bewegen sich von einem zu andern, Bewegliches.

§. 169.

In gleicher, aber noch ausgedehnterer Art waren nun die textualen Erläuterungen. Die grammatischen Formen und

[1]) Jalkut Schim. I., 739.
[2]) Schabbath 77, a.

die lexicalischen Bedeutungen wurden zwar auch durch die vorherrschenden hagadischen Ansichten ermittelt und erklärt, und man bediente sich mannigfacher gewaltsamer Mittel, doch beschränkte der Rückblick auf die Allgemeinheit des Resultats die Auslegungs-Methode, wie wieder die Ermittelung daraus, als allgemeine Annahmen, nur dann möglich und nachweislich war, wenn sie begründet, die Bedeutung recipirt, und die grammatische Form anerkannt war. Dagegen konnten diejenigen Erläuterungen und Ermittelungen, die sich auf den Text erstreckten, viel freier sich bewegen. Sie waren nur auf die eine Stelle berechnet; an einer andern konnte die Auslegung eine andere sein. Man konnte an einer Stelle mehr als an der andern ermitteln oder hineintragen. Es wurde dabei nicht sowohl auf die grammatische Form und auf das Wort Rücksicht genommen, als auf die Verbindung, den Satz und die Periode, die Stellung und den sie durchdringenden Geist.

Es wird hiebei von Allem auf den stricten Sinn eingegangen, und dem flüchtigen Leser entgangene, vielleicht auch zufällige Bemerkungen werden aufgefangen und ausgebeutet; sie werden im weitesten Sinne des Wortes gedeutet und in Combinationen entwickelt. הפלים Gen. 14, 13 mit einem He articuli, deutet auf einen bekannten, bemerkten, anderweitig ausgezeichneten Flüchtling hin; und auf wen? „auf den, der übrig blieb von den Rephaim, den Riesen", Og, König von Baschan. אל עשיו אחיו „sein Bruder" ist überflüßig, und dahin zu verstehen, obwohl Esau, so bleibt er doch sein Bruder. Natürlich giebt es wieder Stellen, wo man deutliche Andeutungen der Schrift nicht beachtet, und ihnen durch eine hagadische Auslegung eine andere Wendung giebt.

Die Interpunctation, die Punctation, ja selbst die Verbindung der Buchstaben zu Wörtern, oder die Anordnung und Reihefolge derselben wird nicht beachtet. Die Auslegung nimmt keine Rücksicht auf sie, wenn sonst der Sinn und die Bedeutung an der behandelten Stelle geeignet ist; die getroffene Anordnung und die vorhandene Eintheilung haben in sich ihre Begründung, sie schließen aber nicht aus, daß durch

eine vorzunehmende anderartige, geeignete Disposition nicht auch ein anderer Inhalt angedeutet worden sei. כי עשיתים ונח Gen. 6, 8, 9. „Ich bereue, daß ich sie sammt dem Noah gemacht habe"; denn auch Noah war kleingläubig; erst „an demselben Tage, [da die Sündfluth schon eingetreten war] kam er in die Arche". Gen. 7, 13. ועתה לא יבצר Gen. 11, 6. „Es kann ihnen nicht fehlen, daß sie Alles ausführen" paßt sich nicht gut in dem Mund Gottes; auch müßte ja Gott erst zur Besserung rufen, um das Gute herbeizuführen; der Vers wird darum also ausgelegt. ועתה spricht Gott; ein Anruf zur Buße, Deuter. 10, 12, „Weatha, was verlangt Gott von Dir"; und לא antworteten sie, „nein", wir wollen keine Buße thun; da spricht Gott: יבצר sie mögen vertilgt werden[1]). Es war also die Anregung zum Guten auch den babylonischen Thurmerbauern gegeben. לו ולה Gen. 16, 1, „sie gebar nicht ihm und sich", und eben so kann genommen werden „ihm und ihr gehörte eine Magd"; beides ist richtig, und die Schrift hat mit dieser Stellung beides angedeutet und die Wiederholung erspart. קטנה נערה II. Reg. 5, 2, „eine Kleine und ein Mädchen" wird als sich widersprechend angenommen, da nach halachischen Bestimmungen die Unterschiede genau angegeben werden, und darum erläutert eine Kleine aus Nearim, einer Stadt[2]). So wird auch jedes Wort für sich gedeutet ohne Rücksicht auf den Zusammenhang; und wie die Interpunctation nicht beachtet wird, so wird auch der geistige Zusammenhang nicht berücksichtigt, sobald sonst die Erklärung anspricht. Wir haben von diesem Verfahren so eben schon einige Beispiele gegeben, da in einigen der innere Zusammenhang mit der Interpunctation zusammenfiel. Man folgte einer mehr zur Halachah sich hinneigenden Interpretation, und beachtete gar nicht den Contert oder die Stellung der Wörter im Satze. Gen. 13, 13 „die

[1]) In Weitererklärung des Verses müßte exegesirt werden, „von ihnen werde genommen und entfernt, was sie ausführen wollten".

[2]) Sota 46, b. Chulin 5, a.

Leute Sodom's waren רעים einer gegen den andern, וחטאים in Blutschande, לה in Götzendienst, מאד in Blutvergießen. Die Begründung beruht auf allegirten Parallelstellen. Es wird also in einzelnen Fällen auf die Verbindung und die Stellung des zu erklärenden Satzes gar keine Rücksicht genommen; die Wörter werden, je nachdem der Sinn und die Bedeutung es erfordern, hin- und hergeschoben. War aber durch diese Nichtachtung der Interpunctation, je nachdem die Wörter getheilt werden, ein mit anderen im Widerspruche stehender Sinn ermittelt, so daß beide Interpunctationsweisen sich nicht vereinen ließen, und auch nicht nebeneinander bestehen konnten, so entschied natürlich die Tradition, wenn beider Sinn an sich nichts mit dem Geiste des Ganzen Widersprechendes hatte, und beide zu billigen und der Schrift zuzumuthen sind[1]): die Tradition nämlich, die bestimmte Angaben über die Interpunctation lieferte. Aber auch diese war manchmal zweifelhaft, und dann wurden solche Stellen zusammengestellt zur Nachachtung bei Erklärung anderer Verse. Vier, nach andern, fünf Verse sind es, die keine Entscheidung, הכרע zulassen[2]): שאת Gen. 4, 7 ארור Gen. 49, 6. משוקדים Exod. 25, 34 und וקם Deuter 31, 16. מחר Exod. 17, 9 wird von einigen, von andern כשמעם Gen. 34, 7 noch hinzugefügt[3]). Die Ueberlieferung ist bei ihnen unentschieden.

Wie mit den Wörtern eines Satzes so wird auch mit den Buchstaben verfahren. Wörter werden getrennt, und die früher verbundenen Buchstaben vereinzelt. לבנון heißt es darum, weil „mein Herz לבי und mein Auge עיני alle Tage darauf gerichtet sind". מאפע Jes. 41, 24 „Hundert Oeffnun-

---

[1]) War dagegen eine Weise nicht annehmbar, so ist die andere auch gegen die recipirte Interpunctation die richtige; diese hat dann ihre besondere Gründe, die nicht bekannt sind.

[2]) Midr. Rab. Gen. Paraſch. 80. Schir. Hasch. 3, d. Tanchuma p. 80.

[3]) Joma 52.

gen" מאה פעמ כדרבנות — Koheleth 12, 11, ein Spiel-ball כדור בנות. Wörter werden wieder vereint, und getrennt geschriebene Buchstaben zu einem Worte verbunden. שא נא Gen. 27, 3 שחוז „schleife, reibe deine Geräthe, Messer", damit ich nicht Nebelah oder Terefah esse; es stand zu erwarten, daß Isak geschlachtetes Vieh essen, und daß er Esau zunächst wohl Aufträge über כשר geben werde. שאנא wird also für „schleifen", wie השיאני, Gen. 3, 13, das wahrscheinlich vorschwebte, genommen[1]). כי רק Deuter. 3, 11, „denn nur Og blieb von den Rephaim" wird כירק gelesen, „wie Gras blieb Og", das niedergemacht wird. Bei dieser Vereinigung und Trennung sowohl der Wörter als der Buchstaben werden aber auch Versetzungen vorgenommen; man schiebt Wörter und Buchstaben an eine andere geeignete Stelle hin. מכתם = מכתב wird mit כמה כתב „viel hat er geschrieben" erklärt. Numer 27, 2 „Sie standen vor Moses, Elasar, den Fürsten und der ganzen Gemeinde" hat keine richtige Reihefolge, und muß umgekehrt werden[2]). So werden auch die Wörter des 7ten Verses Psalm 36 צדקתך כהררי אל und die des 3ten Verses Jesajah. 66 מעלה מנחה versetzt[3]). Man nennt solches Verfahren סרס; „den Vers verstümmele und erkläre". Aber noch mehr, es werden zu dieser Erklärungsart, bei der man den Text, d. h. die Zeichen, selbst doch nicht verändert, sogar Buchstaben ausgelassen oder hinzugefügt, was man גורעין ומוסיפין „man vermindert und vermehrt" nennt. רמה בים soll das Roß dem Reiter geantwortet haben; auf die Frage, weshalb es so nach dem Meere eile, „seht, was im Meere ist" ראו מה בים; es waren dort lockende Bilder von Weibchen[4]). Eine Dichtung, die durch das hohe Lied hervorgerufen wurde.

---

[1]) Midr. Rab. p. 65.

[2]) Baba Bathra 119, b.

[3]) Tanchuma, und Jalkut Schimeoni.

[4]) Cantic. Midr. Rab. 7, b. Die Anziehungskraft von Wesen im Meere schwebte aus griechischen Dichtungen vor.

Man beachtete ferner die Assonanz, die der behandelte Vers darbot, und legte sie aus; man untersuchte, was die Laute oder die Buchstaben des Verses noch irgendwie hervorbringen oder welchen Sinn sie anregen könnten. לסוסתי ברכבי Cantic. 1, 9. „Er, Gott, freute sich שוש zu zerstören Pharao's Reiterei[1]). קרבם Psalm 49, 12 soll heißen „ein Grab ist ihr Haus", was aber als eine einfache Transpositio litterarum betrachtet werden kann. לחולם „auf den Reigen" von מחול.

Selbst auch an die Buchstaben legt man Hand; nicht etwa um sie zu verändern, sondern sie nach einer vorkommenden Veränderung dem Sinne nach als Wort zu deuten; also nicht in der Wirklichkeit, sondern im Geiste werden die Buchstaben verändert. Eine Veränderung wird nun gedacht nach der Aussprache, dem Zeichen und der Stellung des Buchstaben, und man nennt sie תמורה „Austausch"[2]). Eine gleichlautende Aussprache oder auch nur eine ähnliche und verwandte berechtigen zum Vertauschen[3]). Buchstaben, die keine markirte Aussprache haben, vertauschen sich leicht mit andern ähnlichen. Verwandtschaft nach den Organen giebt nur in der jüngern Exegese Veranlassung zum Vertauschen. Aehnliche Zeichen der Buchstaben leiten ebenfalls zu einer Verwechselung an. So wird Beth und Kaf, Daleth und Resch oft vertauscht. Endlich aber giebt die Stellung der Buchstaben im Alphabet eine Anweisung zur Hand, die Buchstaben mit einander nach einer gewissen Norm zu vertauschen. Das ganze Alphabet, in der Reihefolge, wie wir es jetzt besitzen, wird in ein gegenseitiges Verhältniß seiner Buchstaben zu einander gebracht. So wird der letzte Buchstabe mit dem ersten, der

---

[1]) l. c. 7, a. R. Akiba tadelt diese Erklärung, weil שוש anders geschrieben wird; es kommen zwar ähnliche Auslegungen vor; hier war solche kühne Auslegung indessen dem Sinne noch nicht einleuchtend genug; weshalb sie auch nicht gefiel.

[2]) Sanhedrin 22, b. wird es dagegen גמטריא genannt.

[3]) שמן - שסל Tanchuma Schemini, Ende.

vorletzte mit dem zweiten, der vorvorletzte mit dem dritten, und so fort verwechselt, was א"ת ב"ש genannt wird. Diese Verwechselung der Buchstaben wird schon in der Schrift nachgewiesen. ששך Jerem. 25, 26. 51, 41 das Babel בבל bedeutet, soll auf solche Weise gewonnen worden sein. נפש „die Seele", wird nun טוב „gut"[1]) ירש Num. 22, 23. מגן „umsonst ist der Weg mir"; ich werde nichts ausrichten. — Das Alphabet besteht aus 22 Buchstaben, und wird halbirt, und dann der erste mit dem 12ten, der 2te mit dem 13ten, der 3te mit dem 14ten, und sofort verwechselt und wieder umgekehrt, was man א"ל בם nennt; so wird טבאל zu רמלא oder Remaliah; oder es wird in drei Theile getheilt, und der erste mit dem achten, der achte mit dem fünfzehnten, dieser mit dem ersten; der zweite mit dem neunten, und sofort vertauscht, was man בט"ע אח"ם nennt. In der jüngern Kabbalah wird das dekadische System beibehalten, und zum Alphabet noch die fünf Endbuchstaben מנצפך zugezählt, so daß es aus 27 Buchstaben besteht. Es wird dann in drei Theile getheilt und so das Jud für das Aleph 10 für 1; das Kuph für Jud, 100 für 10, und für Kuph Aleph, für 100 dann 1. כ ב ר 2, 20, 200 etc. He für Nun und dieses für das Schlußchaf etc. gesetzt; man nennt diese Vertauschungsart בב"ר אי"ק. Im Talmud[2]) wird das Alphabet nach den zuerst genannten drei Combinationen in dreifacher Reihefolge angeführt, und mit den so combinirten Buchstaben ein Gespräch zwischen Gott und dem Fürsten der Hölle dargestellt über Israel und die Nachkommen Isaks. Es scheint diese Darstellung wohl anzudeuten, wie man in der Hagadah Alles erklären und auslegen kann.

Noch eines viel kühnern Mittels bediente man sich, um andere Wörter als die tertualen nach Bedürfniß sich zu verschaffen, nämlich der „Geometrie" גמטריא, des Rechnens.

---

[1]) Zusatz zum Tanchuma, p. 224, b.

[2]) Schabbath 104, a.

Durch das pythagoräische System angeregt, vermöge welches man auf die Zahlen und ihr Verhältniß einen großen Werth legte, dachte man den Zahlenwerth, den die Buchstaben hatten, als die Wesenheit des bezeichneten Begriffs bestimmend, und hielt sich berechtigt, ein fremdes Wort mit gleichem Werthe als dem textualen verwandt zu bezeichnen, und an dessen Stelle zu setzen. אליעזר beträgt gerade soviel als die Mitkämpfer Abrahms, und man behauptete nun, daß die Heeresmacht Abrahms, Gen. 14, 14, in dem einen Elieser bestanden habe; was dann das Wunder vergrößert, und Abrahm nur durch „Gotteshilfe siegen läßt". אברככה beträgt 248, so viel Glieder der Mensch hat; alles an Abrahm wurde groß gemacht. Gen. 12, 2. עקב Gen. 26, 5. „172 (Jahre) sind es, die Abrahm meiner Stimme gehorchte"; schon im dritten Jahre hat also Abrahm, der 175 Jahre alt wurde, seinen Schöpfer erkannt, was von der Trefflichkeit seines Wesens auch zu erwarten war. כושית Num. 12, 1 beträgt soviel wie יפת מראה „schön vom Ansehen; was dies Weib war; weil es unwahrscheinlich, daß Moses eine Mohrin, was das Wort eigentlich bedeutet, geheirathet haben sollte[1]). Damit die Worte, die die Schrift auch aus dem Munde eines andern anführt, ihre Bedeutung haben sollen, wird הכסף gleich העץ bezeichnet. Esther 3, 11, als hätte dann Ahasveros ohne es zu wissen angedeutet, „der Galgen ist dir gegeben" und sicher. סיני = למס Threni, 1, 1. Sehr selten wurden Verwechselungen vorgenommen, und dann erst der Zahlenwerth der eingetauschten Buchstaben berechnet; bei solch vager Auslegung mußte dann desto sicherer der Inhalt erscheinen. Es wurden nur Lebenswahrheiten und bestimmte Wahrheiten durch solche Berechnungen erklärt. הריון „Schwangerschaft" beträgt soviel wie טימי חרשים „neun Monate; nämlich 271 Tage. גוג ומגוג beträgt 70, steht also eigentlich für alle 70 Völker,

[1]) Eine andere Erklärung dieses Ausdruckes ist oben nachgewiesen worden §. 166, begründet in der Redeweise.

mit denen Israel zu kämpfen hat[1]). איכה wurde geklagt, weil die Menge die 36 Sünden, auf die Vertilgungsstrafe steht, überschritten hat[2]). Und nicht immer wird der ganze Zahlenwerth, sondern oft die Hälfte oder das Doppelte berechnet. פתחיה soll מרדכי sein[3]), wie ein Midrasch lautet[4]), weil es heißt והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד; die erste Hälfte nämlich von Petachia soll kleiner sein, sie ergiebt die Buchstaben, immer zur Hälfte genommen מרד, die erste Hälfte des Wortes Mordchai; die letzte, die andere Hälfte soll größer sein; sie giebt doppelt genommen die Buchstaben כי, die zweite Hälfte des Wortes Mordchai. So wurden auch Buchstaben und Wörter einzeln gebraucht, und zu bestimmten Combinationen verwendet. So deutet die Anzahl der Buchstaben in Deuter 4, 34 לבוא לקחת bis מוראים, die sich auf 72 beläuft, soviel Buchstaben, als der Name Gottes enthält, auf diesen hin: „es versucht es also kein Gott mit dem der 72 Buchstaben". Vierzig Mal kommt in der Schrift באר „Brunnen" vor, so soll auch das Badmaß 40 Saah sein.

Endlich liefert das נטריקון ein Mittel zur Auslegung, Ermittelung und Bestimmung. Wahrscheinlich notariacus von notarius, nach Quintilian ein Schnellschreiber, der mit Abbreviaturen schreibt; also Abbreviatur. Ursprünglich wurden die Hauptbuchstaben oder Stammbuchstaben eines Wortes für dasselbe betrachtet. Man fand dadurch also Wörter, die gar nicht an der Stelle sich befanden, durch solche Buchstaben aber, gleichsam wie durch Abbreviaturen, angedeutet waren. Der Talmud behauptet[5]), daß die Schrift selbst davon Gebrauch

---

[1]) Tanchuma Korach am Ende, ein Zusatz, der sich in den ältern Manuscripten nicht findet.

[2]) Sanhedrin 104, a.

[3]) Schekalim 7, Nedarim 49, b, Menachoth 65. Nach Megil. 15, a. und B. Bathra 4, b. war es Maleachi.

[4]) Ich habe ihn selbst nicht gefunden, doch irre ich mich nicht, ist er im Migdal David angeführt.

[5]) Schabbath 105, a.

gemacht habe; sie findet so im Namen Abrahm die Worte אב המון „Vater der Völker". Es wird darum das seltene Wort ירט nach Einigen dahin ausgelegt, daß es bedeute ירא ראה טה sehen, fürchten und wegwenden, also ein aus dreien Wörtern gemischter Begriff. ויפצר „Er hat hineingebracht" אף וצרה Zorn und Leiden[1]). מהשתרר für מהשתרע[2]). Späterhin jedoch nahm man nur die Anfangsbuchstaben, und zwar in der Regel nur den ersten; wodurch natürlich die Hindeutung minder ersichtlich war, und minder einleuchtend. אנכי Exod. 20, 2 soll andeuten אנכי נפשי כתיבת יהיבת „ich selbst habe es geschrieben und gegeben". פסים Gen. 37, 3 סוחרים ישמעאלים מרינים; zu dem Allen war das Hemd die Veranlassung — נחית Exod. 15, 13. ניסים חרות ים תורה war durch „deine Gnade". — מחילה זכות ברכה חיים — מזבח. Es lag in den litteris initialibus eine mehr formelle Bedeutung, und die Auslegung schien oberflächlich mehr begründet, als in dem frühern Notaricum, während dies eine mehr reelle Andeutung in sich trug; denn die anzudeutenden Wörter waren nach solchem Verfahren ja der Hauptbezeichnung nach bemerkt.

§. 170.

Die diacritischen Zeichen des Textes wurden in gleicher Art benutzt; sie wurden beachtet und ihre Bedeutung urgirt, sobald man in sie etwas hineintragen, oder aus ihnen etwas ermitteln, und sie wurden wieder nicht beachtet, wenn man ohne sie mehr ermitteln und den Inhalt vervielfältigen konnte. In Betreff der Interpunctationszeichen, zu denen wir besonders die Neginoth, Tonzeichen und das Makkiph zählen, die zugleich auch zur Trennung der Wörter dienen, haben wir so eben die Bemerkung angedeutet und nachgewiesen; sie wurden bei der textualen Auslegung weiter nicht beachtet, als wenn man sie zu einer hagadischen Bemerkung benutzen konnte.

---

[1]) Jalkut Schim. Gen. 19, 3.

[2]) Joma 9, b. Raschi.

Eben so war es auch hinsichts der Vocale; in manchen Fällen haben wir bei lexicalischen Ermittelungen die Vocalisation benutzen sehen. אפס Aphes und Ephes, dasselbe Wort verschieden vocalisirt, wurde nach verschiedenen Seiten übersetzt. Wieder haben wir Fälle, wo sie eben so wenig, als die Grammatik benutzt oder beachtet wird. לך לך Gen. 12, 1, soll eine doppelte Auswanderung bedeuten; „zweimal gehe", was des Weitern nachgewiesen wird. ראש המטה 47, 31, „Stab." בא לילות = בלילות Cantic. 3, 1, „an mein Lager kam Liloth." [1])

Ueber die diacritischen Puncte, die über manchen Buchstaben der Schrift sich befinden, wird eine Regel häufig angeführt, die den Erklärern der Midraschim und der Hagadah immer unerklärlich blieb, im Grunde aber nichts anderes, als unsere Behauptung über die Vocale und die Interpunctationszeichen, in Beziehung auf sie wiederholt. Sie lautet, wenn auch in unbedeutenden Ausdrücken abweichend [2]), im Ganzen wie folgt: „Ueberall wo du findest, daß die Schrift mehr (Geeignetes) aussagt, רבה (vermehrt, zufügt), als der Punct, so (halte fest) erkläre die Schrift [3]); sagt aber der Punct (der punctirte Buchstabe) mehr aus, als die Schrift, so (halte fest) erkläre die Puncte." אלין Gen. 18, 9, ist punctirt Aleph, Jud und Wau; die Schrift sagt nun nichts Neues, wohl aber die punctirten Buchstaben, nämlich איו „wo ist er", um hinzudeuten, daß sie ihn selbst, als wenn sie ihn nicht gekannt, gefragt hätten, wo Abrahm sei [4]); damit soll eine Lebensregel angedeutet werden. [5]) ובקומה Gen. 19, 33, ist das Vau punctirt, und hebt also das Wort aus der Schriftbedeutung hervor, so daß der Sinn des Verses jetzt folgender ist: „Er

---

[1]) Midr. Rab. loc. laud.

[2]) M. Rab. Gen. Parascha 48 u. Cantic. 35, f. 24, a. כל מקום שאתה מוצא כתב רבה על נקודה אתה (תופש) דרש הכתב. נקודה רבה על הכתב אתה (תופש) דורש הנקודה

[3]) Der Punct bleibt dann unerklärt.

[4]) Midr. Rab. Gen. P. 48.

[5]) Jede Mosche l. l. 7.

wußte nichts von ihrem Hinlegen, wohl aber von ihrem Aufstehen“ [1]); es stimmt solche Behauptung von dem Leichtsinne Lots ganz mit seinem Charakter, und so sagt der Punct mehr aus, was sich eignet, als die Schrift, und wird also erklärt. וישקהו Gen. 33, 4 hat alle Buchstaben punctirt; „da kann die Schrift nicht mehr sagen als die Puncte“; eine Meinung ist darum: „er habe ihn mit vollem Herzen geküßt“; es wird aber gegen sie geltend gemacht, daß dann die Puncte überflüssig seien, das hätte sich ohnehin von selbst ergeben, und darum behauptet, was sich auch mit Esaus boshaftem Charakter verträgt, daß dieser den Jacob gerade, statt zu küssen, habe beißen wollen; worauf dann die Hindeutung vom „marmornen Hals“ Cant. 7, 5 [2]), daß Jacob nur durch die Verwandlung seines Halses in Marmor gerettet wurde, sich bezieht; „beide weinten“, heißt es darum weiter, feinere oder innere Charakterzüge werden nicht beachtet, und stimmen auch gar nicht mit dem rohen Charakter Esaus; sie weinten also nur, der Eine um seine abgestumpften Zähne, wie das bei einem Bisse in Marmor nicht anders sein kann, der andere um seinen versteinerten Hals. [3]) Von vielen punctirten Buchstaben der Schrift kommt gar keine Deutung vor; gewiß sagte die Schrift da mehr aus, weshalb die Puncte nicht beachtet wurden, wenigstens ist meines Wissens der erste Theil der Regel zur Anwendung nicht angeführt, weil die Schrift ihr einfaches Recht in solchen Fällen behält, und die Puncte unbeachtet bleiben. Die Puncte werden nur ausgelegt, wo ihnen ein Sinn, der geeignet scheint, untergelegt werden kann; haben die Buchstaben der Schrift eine einleuchtendere Bedeutung, so ist der wesentliche Sinn der Puncte nicht zu entziffern, und man beachtet sie dann eben so wenig, als andere diacritische Zeichen.

Ueber masoretische Bemerkungen finden wir keine Regel

---

[1]) Nastr 23, a. Jalkut. Schim. P. 85. Midr. Rab. 51. Eine deutliche Widerlegung der Annahme, daß רבה „mehr“ bedeutet, wie sämmtliche Commentatoren zu den Midraschim behaupten.

[2]) Cantic. Midr. Rab. 35, f. 24, a.

[3]) Midr. Rab. Gen. P. 78 u. Gen. 37, 12. ת"א

angegeben, weil das hagadische Grundgesetz hier einfache Anwendung findet, und nicht von einem Verhältnisse, wie oben, der punctirten zu den unpunctirten Buchstaben, die Rede sein kann. Das Verhältniß der Mikra, des Textes, wie er gelesen wird, zu der Massora, wie die Buchstaben überliefert sind, das in der Halachah unter der Form יש אם למקרא oder למסרת bestimmt wird[1]), ob das eine oder das andere „die Mutter" ist, und den Vorzug hat, das des Keri zum Kethib und Keri welo Kethib, wenn die Lesart von der Schrift des Textes abweicht, wird in der Hagadah nicht weiter erörtert. Mikra und Massora wurden promiscue nach Gutbefinden, wie wir gesehen, ausgelegt, und auch beide zugleich; ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander konnte bei der Hagadah, wo der Inhalt unsicher blieb, nicht Gegenstand einer besondern Betrachtung werden. Keri und Kethib werden zwar angeführt[2]), doch wird nicht eins vorzugsweise, sondern ebenfalls nach Gutbefinden beide abwechselnd gedeutet und ausgelegt, je nachdem das eine oder das andere sich besser eignet, äußerst selten aber, oder eigentlich nie[3]) beide zusammen, besonders nicht, wenn sie Verschiedenes andeuten.

Eben so steht es mit den äußern masoretischen Bemerkungen, als den kleinen, großen, hängenden, verkehrten und ungewöhnlichen[4]) Buchstaben. Sie werden dort gedeutet, wo sie in den Geist der Hagadah einzugehen scheinen. Der Priester an dem Michaischen Götzenbilde, Jonathan, war ein Levit, und nach Judic. 18, 30, Sohn des Gerschom, des Sohnes des מנשה, in welchem letzten Worte das Nun suspensum ist. Gerschom, ein Levite, war aber der Sohn Mosis, und die Combination, wozu das hängende Nun noch Anleitung gab, lag nicht fern, ihn als einen Enkel Mosis zu betrachten.[5])

---

[1]) Halachische Exegese §. 290.

[2]) Midr. Rab. Gen. P. 34.

[3]) Denn die an wenigen Stellen vorkommende doppelte Auslegung des Keri und des Ketib ist von verschiedenen Schulen ausgegangen.

[4]) Endbuchstaben in der Mitte et vice versa.

[5]) Baba Bathra 109, b. Weil er Thaten des Menasche gethan,

§. 171.

Bis jetzt haben wir die Regeln und Grundsätze besprochen, die da anleiteten, die Grammatik, die lexicalische Bedeutung, die diacritischen Zeichen und den Text, das Material als solches zu behandeln; wir wenden uns jetzt an den geistigen Gehalt dieses Materials, das noch immer mit zur Form, zu dem von der Schrift gewählten Ausdrucke gehört, und wollen die vorzüglichsten Regeln und Grundsätze herausheben, die den damaligen Exegeten selbst klar wurden [1]), und zur Exegesirung die Anleitung gaben. Man könnte solche Regeln ästhetische nennen, weil sie sich über die Form des Ausdrucks erstrecken, und doch zur Darstellung des Inhaltes beitragen, denn die ästhetische Wissenschaft ist nichts anderes, als die Nachweisung der äußern Form in dem Geiste des Inhalts, oder anders, vom Standpuncte des Exegeten betrachtet, und für die Exegese benutzt, die Ermittelung eines Inhalts aus der Form und dem Geiste des Ganzen. Aesthetische Regeln würden den Ton und die Sprachweise des Schriftstellers angeben, deren er sich selbst klar bewußt ist, oder die im Allgemeinen ihm vorschweben, aber in ihm selbst liegen, und einem andern nicht eigen sein mögen; textuale Regeln dagegen liegen im Ausdruck und der Sprachweise der allgemeinen Darstellung. Jene ergeben sich aus der Stelle und aus sich selbst, diese dagegen aus dem Geiste der Sprache, aus der Vergleichung mit andern Schriften. Aesthetische Regeln von der Hagadah festgestellt, haben wir hier einige zusammengestellt.

Das Ueberflüssige und Weitläufige wird vor Allem Gegenstand der Betrachtung, und man bemüht sich, aus demselben etwas zu erweisen, oder es auf etwas hindeuten zu lassen, um es dann unentbehrlich zu machen. Unnöthige Wiederholungen gehören hierher, und man nahm dabei alle heilige

---

wurde er Sohn Menasches genannt. Er wird ferner mit שבואל combinirt, I. Chron. 26, 24, und so genannt, weil er zu Gott zurückgekehrt.

[1]) Midr. Rab. Levit. P. 11, und Ruth P. 41, p. 28, 4. Tanchuma Zusatz Schmini מדרש עלה בידינו מהגולה Megillah 10, a.

Schriften für Ein Buch, in denen also eine Wiederholung unnöthig erscheint. Die Chronik, die die Erzählungen anderer Schriften mit geringen Zusätzen wiederholt, galt darum als überflüssig, und es wird als Grundsatz ausgesprochen, „die Chronik ward nur zum Deruſch gegeben“ [1]), um auffallende hagadiſche Bemerkungen anzudeuten.

Das Auffallende und in die Augen Fallende, das, woran zunächſt das Gedächtniß haftet, wird beachtet und der Hagadah hingegeben; dieſes liefert die Mittel zur Auslegung. Als auffallend wird auch das bezeichnet, was nicht in den Geiſt des Ganzen ſich fügt; gewöhnliche Bezeichnungen, gewöhnliche Verhältniſſe und Dinge werden darum auf das Ungewöhnliche und Uebernatürliche bezogen; man ſuchte in allen Ausdrücken das Erhabene. In Koheleth ſchien das Philoſophiſche höchſt auffallend, zumal im buchſtäblichen Sinne genommen, wenn nämlich die Genüſſe, von denen die Rede iſt, irdiſche ſein ſollten. Es lautet darum der Grundſatz: „Alles מאכל ומשתה Eſſen und Trinken im Buche Koheleth bezeichnet die Beſchäftigung mit der Lehre und guten Werken“; unter Genuß wird nur die Ausübung edler Handlungen verſtanden. [2])

Die Schriftausdrücke ſind ſehr gewählt und berechnet, und darum muß man in ihnen den erfolgreichſten und weiteſten Sinn ſuchen. Was ſich damit nur bezeichnen läßt, iſt auch bezeichnet worden, und muß darum in der Exegeſe auch zu klarem Bewußtſein gebracht werden. Sie deuten immer auf etwas Bedeutendes hin, und enthalten Großartiges. ויפלו Gen. 14, 10, „ſie fielen dort hinein“, wird der Ausdruck „fallen“ im Sinne von „umkommen“ in der weiteſten Bedeutung genommen, und „ſie“ auf alle Kämpfer bezogen; übrig blieben alſo nur die Könige. והוצא 15, 5, „hinaus“ über die Kreiſe des Himmels, ſo daß Abrahm auf die Sterne niederſchauen konnte, wozu dann auch der Ausdruck והבט ſtimmt. „Ueberall wo von Wein die Rede iſt, geſchah etwas Bedeutendes“ [3]),

[1]) Midr. Rab. Par. 1. לא ניתן דברי הימים אלא לדרוש

[2]) Midr. Rab. Koheleth 2, 24. 3, 13.

[3]) Midr. Rab. Par. 43.

und eben so, „überall wo von Schafscheeren die Rede ist, ereignete sich etwas Bedeutendes.“ [1]) Selbst die gewöhnlichen Ereignisse und Verhältnisse deuten schon auf das Großartige hin.

Es sind die Ereignisse heilig, gottverehrend und fromm; man suche in Allem das Göttliche herauszufinden. Bei einer bösen Sache dagegen darf der Name Gottes nicht genannt werden [2]); „das Licht nannte Gott Tag, die Finsterniß nannte (man) Nacht“; „gesegnet sei Gott Schems, verflucht Kanaan“; II. Reg. 6, 18, „öffne Gott die Augen dieser“, „blende doch die Augen dieser.“ Nur beim Verderben dreier wird Gottes Name genannt: des Verführers, „Gott sprach zur Schlange, verflucht seiest du“, des Gesetzschänders, Jer. 11, 3, „verflucht der Mann, spricht Gott, der nicht hört auf die Worte dieses Bundes“, und dessen, der auf Menschen vertraut, ebend. 17, 5 „verflucht der Mensch, spricht Gott, der auf Fleisch vertraut.“ So soll außer bei zweien Dingen der Name Gottes auch bei einer bösen Handlung nicht erwähnt worden sein. Wo es angeht, wird jede erhabene und gute Bezeichnung auf Gott bezogen; „vor Königen, vor Gott, bestehet er.“ Eben so wo אלהים vorkommt, und es angehet, wird darunter nur Gott verstanden. [3]) „Jehova bezeichnet die Gnade, Elohim die Gerechtigkeit.“

Die Ausdrücke tragen auch den Charakter des Ernstes und des hohen Werthes, und müssen darum in solchem Geiste gefaßt werden. Wenn Gott, nach der Schrift, das Wort לי „es gehört mir“ von einem Gegenstande oder einer Person sagt, so werden sie als göttliche und ewig dauernde betrachtet. „Wo das Wörtchen „mein“ gebraucht wird, so bewegt es sich nicht von der Stelle, nicht in dieser und nicht in jener Welt.“ [4]) „Heilig sollen mir die Leviten sein“, spricht Gott, und sie bleiben immer und ewig heilig.

[1]) L. c. Par. 85.
[2]) Tanchuma p. 163.
[3]) Midr. Rab. Exod. 2, 6.
[4]) Midr. Rab. Vajikra P. 82, 2. Jalkut Schim. 304.

Die Verhandlungen und Ereigniſſe der Schrift gehen in voller Geſetzlichkeit vor. Das Leben bibliſcher Perſonen war immer nach den Gebräuchen eingerichtet, die mit halachiſcher Strenge angeordnet ſind. Man kommt darum immer auf das Geſetz zurück, und dies wird mit großer Weitläufigkeit behandelt. Beſtimmungen, die die Schrift angiebt, beziehen ſich darum immer auf das Geſetz. Wenn die Schrift von einer Zeit ſpricht, ſo meint ſie damit eine geſetzlich beſtimmte Zeit. „Ueberall wo die Schrift von Gerſtenerndte ſpricht, meint ſie den Schnitt des Omer, von einer Waizenerndte, den der beiden Brode.“ [1]) In dieſem Sinne muß darum die Schrift auch ausgelegt werden. Ueberhaupt wird die hagadiſche Gegenwart mit der bibliſchen Vergangenheit verwechſelt, und dieſe wie eine wunderbare Gegenwart mit all ihren Gebräuchen und Eigenthümlichkeiten behandelt.

Das Göttliche in der Schrift erſtreckt ſich auf Alles; ſelbſt angeführte Reden von fremden Perſonen enthalten göttliche Wahrheiten und erhabene Lehren, und ſind im Geiſte Gottes geſprochen. Ueberall wo die Ausdrücke ענה „antworten“, אמירה „ſagen“, כה „ſo“ und אלה „dieſe“ gebraucht werden, iſt die angeführte Rede im heiligen Geiſte geſprochen.[2]) Man muß daher auch ſolche Reden gar ſehr beachten; ſie tragen immer einen göttlichen Charakter an ſich.

Die Ausdrücke und Anordnungen ſind concis und ſcharf gezeichnet, mit großer Ueberlegung niedergeſchrieben, und nach leitenden Grundſätzen; dieſe jedoch fallen nach den Forſchungen des Exegeten ſehr verſchieden aus. So wird ſelbſt die Reihefolge angeführter Gegenſtände beachtet, und wenn die Schrift nicht an einer andern Stelle eine andere Reihefolge beobachtet, ſo iſt das Zuerſtgenannte immer das Wichtige. Es wird in der Regel erſt Abrahm, dann Iſaac und dann Jacob in der Schrift angeführt; die Schrift umkehrte aber abſichtlich dieſe Ordnung, um anzudeuten, daß ſie alle drei gleich hochgeachtet

[1]) Midr. Rab. Ruth P. 45.

[2]) Midr. Rab. Koheleth 100, f.

ſind. Erſt wird immer Joſua und dann Kaleb genannt, einmal aber abſichtlich die Ordnung umgekehrt, um anzudeuten, daß beide gleich groß ſind.[1]) Edlen Männern der Schrift wird bei Angabe ihres Namens ושמו „und ſein Name" vorausgeſetzt, als bedeute es „ſein Ruhm und Ruf" war es; bei böſen Menſchen dagegen wird dieſes Wort der Angabe des Namens nachgeſetzt; „und ſein Name war Elkana", I. Sam. 1, 1; dagegen „Nabal war ſein Name." Und kommt dann eine Ausnahme vor, ſo iſt das Beweis von der Veränderung des Weſens des beſprochenen Helden.[2]) Von Böſewichtern wird geſagt בלבו „im Herzen"; „der Böſewicht dachte im Herzen", weil er in Gewalt ſeines Herzens iſt, durch dieſes, durch ſeine Leidenſchaft, was לב bedeuten ſoll, wird er geleitet; „der Böſewicht ſpricht im Herzen, es giebt keinen Gott"; Haman ſprach in ſeinem Herzen, Nabal ꝛc.; dagegen von den Guten heißt es, ſie reden ſich zu Herzen; weil das Herz, die Leidenſchaft in ihrer Gewalt iſt; „ſie (Hannah) redete zu ihrem Herzen." לרבשלום wird von einer Reiſe gebraucht, von der man nicht zurückkehrt; לרלשלום dagegen von einer, von der man wohlbehalten zurückkehrt. Letzteres ſagte Jithro zu Moſes, und dieſer kehrte glücklich zurück.[3])

In der Regel werden ähnliche Behauptungen aus der größern Anzahl ſolcher Ausdrücke entnommen, oder je nachdem eine Anſicht mit Wahrſcheinlichkeit ſich herausſtellte; die zuwiderlaufenden Sätze werden nun durch beſtimmte Combinationen oder Annahmen widerlegt, wodurch der Inhalt nicht wenig an Umfang gewinnt. Oft gelten dergleichen Behauptungen nur für zwei oder drei Sätze, und ſind dann mehr maſſoretiſcher Art, nach welchen Gleichartiges zuſammengeſtellt und verglichen wird; wie oben eine ähnliche Bemerkung über גזירה aufgeſtellt ward. Daß dergleichen Bemerkungen nach den individuellen Anſichten der Exegeten verſchieden waren,

[1]) Midr. Rab. Gen. 2, c.
[2]) Jalkut Schim. II, 76.
[3]) Midr. Rab. Exod. Par. 5.

versteht sich von selbst. Von den vielen, die da vorkommen, und die wir zusammengestellt, werden wir die vorzüglichsten anführen, da alle anzuführen, ein Uebriges wäre.

תמים soll gebraucht werden von Jemand, der seine Tage ausgelebt, und volle Jahre zählt לזרת השבעה [1]). ויבר soll immer eine harte Anrede bedeuten, אמירה eine sanfte, gelassene; Exod. 6, 2 habe Gott gezürnt über den Mangel an Vertrauen Seitens Moses, darauf aber, um ihn einzunehmen, wieder gelassen mit ihm gesprochen. [2])

אחרי „nach" beziehet sich auf längst Geschehenes, מפלג Entferntes, אחר auf unlängst Geschehenes, סמוך Nahes; nach einer anderen Ansicht wird gerade das Gegentheil behauptet [3]) — עם bezeichnet den unedlen Theil [4]).

ימים רבים bezeichnen Unglückstage, Tage des Schmerzes, in den heiligen Schriften [5]). Eben so bedeutet וישב „er wollte ruhen" von gehabten Leiden, und hat in der Regel andere Leiden im Gefolge.

אין לה „sie hat nicht" setzt voraus, daß sie ehedem hatte, und daß sie wieder haben wird. „Sie [die Tochter Zions] hat keinen Tröster", Thren. 1, 9; sie wird aber dereinst einen finden [6]). אלה tadelt die Vorstehenden, ואלה lobt dieselben. Exod. 1, 1. „Und dieses sind", rühmt die Eingewanderten [7]). מוכן = הכנו bezeichnet die Bereitwilligkeit.

הוא; fünf Mal kommt dieses Wörtchen um gute, fünf Mal um schlechte Personen zu bezeichnen [8]). היה soll bezeichnen, daß er immer so war, vom Anfange bis an's Ende;

---

[1]) Jalkut Schim. I, 48.

[2]) Tanchuma Zusatz Zav. Jalkut Schim. I. 738. 149. Sifri Num. 11, 18. Von anderer Seite wird gerade das Gegentheil behauptet. Vergleiche oben §. 168. S. 357.

[3]) Midr. Rab. Gen. Jalk. Schim. Josua II. 1.

[4]) Midr. Rab. Esther P. 149.

[5]) Midr. Rab. Par. 20.

[6]) Jalkut Schim. II. 77.

[7]) Midr. Rab. Exod. Par. 1.

[8]) Midr. Rab. Ber. Par. 37.

oder daß er große Ereigniſſe erlebt, oder endlich, daß er eine ſehr bedeutende Perſon iſt, der eine Welt „pflegte", „leitete"[1]). ויהי bedeutet, die Welt kam wieder in frühere Zuſtände, und weiſt auf ein freudiges, oft auch ein ſchmerzliches Ereigniß[2]). Dieſe Wörtchen ſollen nur in ſolchen Fällen gebraucht worden ſein. Von andern Seiten wird ihnen indeſſen wieder eine andere Beziehung beigelegt.

השופר bedeutet immer eine fröhliche Zeit für Israel[3]). לבה Exod. 3, 10. Das He am Ende ſoll das Nachdrückliche hervorheben, und das Dringliche bezeichnen; denn „wenn du ſie nicht erlöſeſt, iſt kein anderer da, ſie zu erlöſen". והמלך wird von guten Königen, ויאמלך „ wehe ו dem Könige" von ſchlechten gebraucht[4]). בת ſoll in der Regel eine vierzigjährige Perſon bezeichnen[5]), vielleicht wie בן von בינה, die erſt im 40ſten Lebensjahre dem Menſchen beigelegt wird[6]), und nach Analogie von Gen. 25, 20.

Auch ſachliche Bemerkungen werden in gleicher Art aus Combination und Vergleichung empiriſch gewonnen. Wen Gott liebt, oder wer Antheil hat an der Zukunft, deſſen Name wird zweimal hintereinander genannt[7]). Es zeigt dies ſeine Vortrefflichkeit. Weſſen Name zweimal im Segen des Moſes genannt wird, war ein Held und ſtark. Tröſtungen, die wiederholt werden, deuten auf die höhere Weiſſagungsgabe und die ſichere Vorausſetzung ihrer Erfüllung hin, wie „tröſtet, tröſtet" und „erwache, erwache" etc.[8]). Wenn bei einem Propheten der Name ſeines Vaters angeführt wird, ſo

---

[1]) Jalkut Schim. I. 26, Midr. Rab. a. v. St.

[2]) Midr. Rab. Vereſch. Chaje Sarah. Levitic. Par. 11. Tanchuma Zuſätze Schemini. Midr. Rab. Ruth. P. 41.

[3]) Mechilta Jithro 42, a.

[4]) Midr. Rab. Eſther 1, 1.

[5]) Midr. Rab. Ruth.

[6]) Aboth 5, fin.

[7]) Exod. 1, 1, Raſchi.

[8]) Midr. Rab. Levit. Par. 10.

war dieser ein eben so großer Prophet als sein Sohn[1]). Ist ein Charakter unbekannt, und es wird nur einmal Tadel in der Schrift angeführt, so ist das Beweis, daß er eines Böse-wichts ist; denn um Einer That willen würde die Schrift nicht Jemanden zum Tadel gedenken[2]). Ist bei einem Propheten die Geburtsstadt nicht genannt, so ist sie Jerusalem[3]).

Es werden ähnliche Begriffe, und Bezeichnungen mit einander verglichen, und über ihre Vergleichungen Bemerkungen angestellt. Ueber הוא haben wir schon eine solche Bemerkung gesehen. קרב soll eine doppelte Bedeutung haben, zum Guten und zum Schlechten, und desgleichen ראה „sehen", Freude und Schmerz. נשיקה „Küssen" ist immer sinnlich; nur dreimal hat es eine höhere Bedeutung: als Ehrfurcht vor der Größe, „und Samuel nahm den Oelkrug und küßte ihn" [Saul] I. Sam 10, 1; als Freude der Erlösung, „und Mo-ses traf ihn [den Aron] und küßte ihn" Exod. 4, 27, und endlich als Schmerz der Trennung, „Orpha küßte Naami" Ruth 1, 14[4]). Fünf Dinge sind mit anderen Wörtern unerklärlicherweise wiederholt[5]). Gottes Zulage ist immer mehr als der ursprüngliche Gabe; wenn der Ausdruck יסף gebraucht wird, ist immer nur der Anwuchs angedeutet[6]).

§. 172.

Principien und Grundansichten, die sich nach der strengen Methode der Halachah ausgebildet, verfehlten auch ihrerseits nicht, ihren Einfluß auf die hagadische Auslegung auszuüben. Ist diese Behauptung schon im Allgemeinen nicht zu leugnen, so zeigt sich uns ihre Wahrheit ganz unverkennbar in den 32 Regeln, die von R. Gamliel aufgestellt wurden. In der Ha-

---

[1]) Megillah 15, a. Jalkut Schimeoni II. 290.
[2]) l. c. II. 290.
[3]) l. c. II. 290.
[4]) Midr. Rab. Ruth. P. 44.
[5]) משמש ודיני - עצמיו וגרמיו, סרא וערוד - סהדי ועדי - זקנתי ושבתי
[6]) Midr. Rab. Bereſch. P. 61.

lachah wurden von R. Ismael dreizehn Auslegungsgrundsätze aufgestellt; nach diesen, theils denselben Formen, theils dem Inhalt entsprechend, werden für die Hagadah Grundsätze gegeben, die aber zum größten Theile weder für die Auslegung sonderlich förderlich sind, noch zur Ermittelung sonst dienen; sie sind mehr Betrachtungen über die Schrift, und bezeichnen nur durch sich selbst den Standpunct der Exegese. Einige nur enthalten wesentliche Grundsätze, und diese haben wir im Vorhergehenden auch schon dargestellt. Wir werden jedoch soweit als thunlich in aller Kürze auch diese wiederholen, da wir zur Charakterisirung die andern darstellen müssen, um die so aufgestellten Grundsätze insgesammt übersichtlich zu behandeln.

Combinationen und Schlüße dienen zur Auseinandersetzung des Inhalts. Es wird gleichen Ursachen auch gleiche Folge beigelegt, und von einer Aehnlichkeit oder Gleichheit, die man zwischen zweien Gegenständen wahrnimmt, schließt man auf gleiche Bedingungen. Man nennt solchen Schluß בנין אב, „Schluß oder Verständniß des Vaters oder des Urhebers". Es wird ferner vom Größern auf das Kleinere geschlossen, und wichtigern Ursachen mindestens eine gleiche Folge zugemuthet. Man nennt einen solchen Schluß קל וחומר „leicht und schwer" nach den beiden Antitheſen und ihrem Verhältnisse zum Schlusse. Solcher Schlüsse giebt es mehrere, theils deutlich מפורש theils angedeutet סתום; in der Schrift verzeichnet sind zehn[1]), die von Gott selbst gemacht wurden. Man ist also berechtigt in gleicher Art die Schrift zu behandeln[2]).

In solcher Art wird der Inhalt behandelt; der Text aber wird ausgelegt nach Gematria, Notariakon und Versetzung der Buchstaben[3]). Es giebt bestimmte Wörter, die dem Gesagten noch etwas zulegen, Wörter, die etwas ausschließen.

---

[1]) Midr. Rab. Gen. 92. Jalkut Schim. 132, 150.

[2]) Misch. R. Elieser 8, 75, 6.

[3]) l. c. 29, 30.

Erstere sind גם ,אף und את; letztere רק ,אך und מן. Zwei solcher Wörter fügen nun Zwiefaches hinzu[1]) oder schließen Zwiefaches aus[2]). גם את הארי „Auch den Löwen schlug dein Diener", I. Samuel 17, 36; diese doppelte Ribbui sagt aus, daß mit dem Löwen noch zwei Junge waren. מהודך nicht den ganzen Glanz[3]). ואמלט רק אני „ich rettete mich nur allein" deutet, daß auch er beschädigt war[4]), הרק אך במשה Num. 12, 2 ein doppeltes מעט[5]).

Ueber die Anordnung und Reihefolge in der Schrift sind folgende Bemerkungen aufgestellt, die wir schon oben angeführt haben. Die Anwendung ist getheilt[6]); eine andere Reihefolge, ein anderer Periodenbau sollte eigentlich vorkommen; es steht indessen anders, als man erwartete, und dafür sind geheime, unbekannte Gründe vorhanden. Der Sinn der Schrift ergieb sich also in einer durchbrochenen Perioden-Anordnung[7]). Es giebt ferner kein Vorher und kein Nachher in der Schrift, weder in demselben Thema, noch in verschiedenen Thematen[8]). „Das Licht Gottes, ehe es erlosch, und Samuel schlief im Heiligthume Gottes", I. Sam. 3, 3. Im Tempel aber schlief niemand, und darum muß es heißen: das Licht, ehe es erlosch im Tempel, und Samuel etc.[9]). „Ich, Koheleth, war König in Jerusalem". Koheleth 2, 4. sollte anfangs des Buches stehen, aber die Reihefolge ist nicht eingehalten[10]). An manchen Stellen wird für diesen Mangel an Ordnung

---

[1]) רבוי אחר רבוי

[2]) מעוט אחר מעוט

[3]) Jalkut Schim. I. 798.

[4]) Midr. Rab. Ruth. 43, er war nicht ganz, ein Theil ausgeschlossen

[5]) Misch. R. Elieser. 1, 2, 3, 4.

[6]) סדור שנהלק

[7]) Wohl dasselbe, wie מקרא מסורסת; was oben steht, sollte unten stehen. „Sieh, ich bin bei dir", Gen. 28, 15, muß stehen nach „wenn Gott bei mir sein wird".

[8]) אין מוקדם ומאוחר

[9]) Eben so „der Feind spricht ꝛc.", Exod. 15, 9.

[10]) Midr. Rab. Kohel. 1, 12. Cantic. 3, 6.

ein Grund nach dem Standpuncte der Exegese angeführt[1]). Hinsichts der Halachah aber, d. h. dort wo es auf die Reihefolge ankommt, oder wo die Reihe durch keine innere Gründe in sich aufgehoben ist, wird innerhalb einer Paraschah wohl die Anordnung und die Reihefolge für streitige Fälle zur Entscheidung benutzt[2]). Es versteht sich übrigens dabei von selbst, daß wenn auch angenommen wird, die in der Schrift vorgenommene Disposition sei nicht streng, und die Anordnung nicht zu beachten, weil es kein „Vorher und Nachher" gebe, und die Schrift mit einem Male gegeben wurde, dennoch dieselbe für den Deruesch benutzt werden könne. Nur für den einfachen Sinn soll die vorhandene Disposition und Anordnung nicht getroffen sein, wie aus vielen Stellen ersichtlich ist, daß eine strenge Ordnung in den Sätzen und Paraschahs nicht eingehalten wird; wohl aber sind Gründe für dieselbe vorhanden, und ist aus derselben Vieles zu entnehmen. Doch sind diese Gründe verborgen, und es bedarf einer Erleuchtung, sie zu finden. Es konnte also aus der Disposition und der Anordnung nichts *erwiesen* was ohnehin bei der hagadischen Behandlung schwer möglich ist, wohl aber Vieles für sicheren Inhalt *bewiesen* werden; der Erleuchtete findet die Wahrheit in ihr begründet. Andere als einfache Gründe wurden auch angenommen, und zum Deruesch benutzt. Man nennt dies סמוכין die dicht bei einander stehenden Paraschah's, und schließt dabei von einem auf das andere; weil die Schrift sie bei einander gestellt hat[3]). ובמושב לצים „er sitzt nicht, weil nur nach der Lehre sein Verlangen", woraus eine Lebensregel entnommen wird. Eben so die Verhandlung über die Kleider des hohen Priesters und die Opfer[4]). Es wird sogar manche Paraschah nicht auf die nebenanstehende bezogen, sondern mit der weitvoranstehenden לתנין und der weitnach-

[1]) Jalkut Schim. I., 17.
[2]) Boraitha 32 Middoth, fin.
[3]) Berachoth 45, 63, a. Misch. Derek. Elies. 11, 16. Taanith 26.
[4]) Sebachim. 58, a.

stehenden לאחריו in Verbindung gesetzt; was allerdings beweist, daß die Anordnung nicht beachtet wird; es wird jedoch meistens anderseits nur die Nähe zum Derusch benutzt[1]). Man kann hiebei deutlich die Gewalt des exegesirenden Geistes sehen, wie er förmlich den Stoff überwindet; die Schrift lehrt nichts, wo sie nicht soll, und lehrt da, wo sie scheinbar nichts andeuten will[2]).

Die Schrift drückt sich in Gleichnißen aus, und soll in ihnen Lehren gegeben haben. משל, Lehren für das Leben, als Lebensregel; bei Gesetzen jedoch bediente sich dieselbe der Bilder und Gleichniße nur an drei Stellen, von denen die Bedeutung der einen, der letzten Stelle, noch bestritten wird. Exod. 21, 19. 22, 2 und Deuter. 22, 17. Zuweilen deutet das, was durch die Vergleichung bezeichnet werden sollte, gerade auf den bezeichnenden Gegenstand hin. Bei dem Falle Aegyptens bedient sich der Prophet des Bildes, „seine Stimme geht wie die der Schlange", נחש, gewiß die biblische Schlange[3]); es ist also daraus erwiesen, daß wie der Fall Aegyptens die ganze Welt durchtönte, so durchzog der Wehruf der Schlange die ganze Welt, als die Engel ihr die Füße nach dem Fluche Gottes abgehauen hatten, und sie auf dem Bauche kriechen mußte. Das ist „eine Sache, die lernen sollte, und lehrt"[4]).

Die Schrift pflegt ferner durch eine Stelle eine andere in das rechte Licht zu setzen. Sie lehrt für entfernte Oerter oder Dinge. „Ein Satz bezieht sich auf einen andern"[5]). Psalm 29, 8, „die Stimme Gottes macht erzittern die Wüsten, erzittern die Wüste Kadesch"; diese letzte Hälfte ist überflüßig, und deutet auf den nachfolgenden Satz, damit ihm eine umfassendere Bedeutung gegeben werde; „sie machte er-

---

[1]) Midr. Rab. Wajikra Par. 25. מיוסדות על אדני סו־בסים

[2]) Misch. R. Elieser 11, 31, 32 sqq.

[3]) Denn angeführte Gegenstände, wie auch Personen, beziehen sich immer auf biblische.

[4]) Mischn. R. Elieser, 20, 12. דבר שבא ללמוד ונמצא למד

[5]) דבר מוכיח על חברו

zittern, wie Rehe" [die Wüste Kadesch]; es muß wörtlich genommen werden. „Ein anderer Satz bezieht sich zurück". Prov. 21, 14 מתן בסתר „Eine Gabe im Geheimen bedeckt den Zorn und [aus dem folgenden Satze] großen Grimm"[1]. „Ein Großes und Erhabenes wird durch ein Kleines bezeichnet", das Große an dem Kleinen gehängt[2]. „Es fließt wie Regen meine Lehre", Deut. 32, 2; sie wird darum mit Regen verglichen, weil Regen Alles befruchtet, obgleich sonst Regen kein passendes Bild für die erhabene Lehre ist. Die Schrift lehrt den speciellen Fall, meint aber damit das Allgemeine. „Von etwas gesagt, und ist auf Alles anwendbar"[3]. Sie sagt etwas zwar nur von einem aus, will es aber auch vom andern ausgesagt haben[4]. „Von diesem gesagt, aber eben so gut vom andern". Licht ist ausgestreut dem Frommen, dem Redlichen Freude", Psalm 97, 11. Es ist auch diesem Licht und jenem Freude gewährt; denn Licht ohne Freude ist nicht möglich. Ja, Manches eignet sich zuweilen gar nicht für das, wobei es steht, und muß sich auf ein anderes beziehen[5]. „Etwas ausgesagt, wo es nicht hingehört". Die Worte „Höre, Gott, die Stimme Judahs", gehören eigentlich zum Segen Schimeons, weil sie für diesen, der von Jacob heftig angelassen wurde, sich mehr eignen, und auf Ruben ohnehin Schimeon auch folgen sollte. Deuter. 33, 7. Wenn ein Gegenstand mit zwei Dingen verglichen wird, so hebe man immer die besten Seiten von beiden heraus. „Der Fromme blüht wie eine Dattel, wie eine Ceder wächst er", Psalm 92, 13; wie ein Dattelbaum, der Früchte trägt, und wie eine Ceder, die schattig ist, und Nutzholz liefert; seine Früchte, seine Thaten, und er selbst, sein Stamm, beide sind gut und nützlich[6].

---

[1]) Misch. R. Elieser 22, 23 תבירו מוכיח עליו

[2]) דבר גדול נתלה בקטן

[3]) l. c. 14, 10 נאמר בסקצת והוא נוהג בכל

[4]) נאמר בזה והוא הדין לחבירו

[5]) דבר שנאמר בזה ואינו ענין לו

[6]) l. c. 19, 20, 21.

Es werden noch folgende Bemerkungen angeführt. Die Schrift selbst weist die Gerechtigkeit der göttlichen Verwaltung nach, und zeigt in Zahlen, wie der Lohn der guten That entspricht, was מעל heißt, und wie die Strafe dem Vergehen folgt, was מנגד heißt; oder sie zeigt es sonst auf eine andere Weise. Weil du vier ausgerottet und gut gehandelt hast, soll das vierte Geschlecht noch auf deinem Throne sitzen. II. Reg. 10, 30. „So viel Tage ihr ausgekundschaftet", so viel Jahre soll das Volk in der Wüste zubringen[1]). Die Schrift faßt Manches unter einem allgemeinen Gesichtspunct auf, führt dann aber im Einzelnen dasselbe aus, und dann ist mit dem Allgemeinen nichts mehr, als das Besondere gemeint[2]). „Eine Allgemeinheit, worauf eine Handlung folgt, und enthält nur das Specielle." „Gott schuf Mann und Weib", ganz allgemein, und zwar, wie es später heißt, er bildete jenen aus Erde, nahm eine Rippe, und formte das Weib. Es stehen Sätze deutlich in der Schrift, die als eine Wiederholung erscheinen, und die darum zusammengezählt werden müßen. Drei Mal ist der Traum Pharaos in der Schrift vorgetragen, d. h. die in demselben vorkommenden Gegenstände, und doppelt ist die Andeutung, 7 Kühe und 7 Garben, es ist also anzunehmen, weil es so vorgetragen wurde, daß sechs Mal sieben Jahre, also 42 Jahre Hungersnoth sein sollte; es war aber nur zwei Jahre Noth, vierzig Jahre wurden dem Lande durch Jacobs Frömmigkeit erlassen. Eine eigenthümliche Redensart hat immer ihre apparte Bedeutung; es wird dieses דבר מיוחד genannt, ein besonderes Wort; „Herr Zebaoth" sprach Channah I. Sam. 1, 11; sie mußte sich dieses Gottesnamens bedienen, weil sie über beide Welten sprach. So werden auch manche Sätze gar nicht an geeigneter Stelle erklärt[3]). „Ein Wort nicht an seiner Stelle erklärt".

---

[1]) l. c. 27, 28.

[2]) בלל שאתרין מעשה ואינו אלא פרטו

[3]) דבר שאינו מתפרש במקומו

So wird der Eben, den Gott pflanzte, an einer ganz andern Stelle ausführlich beschrieben[1]).

Wie in der Halachah wird auch hier die „Geserah schawah" angewendet. Wenn nämlich an zwei Stellen in einer ungewöhnlichen Art ein und dasselbe Wort gebraucht wird, so ist das ein Beweis, daß Gleiches bei beiden stattfindet[2]). In der Regel dient sie nur dazu, das Wort selbst zu ermitteln, oder den dunkeln Sinn zu erläutern; es ist aber dann mehr ein Schluß aus Parallelstellen. Man nennt solches Verfahren ein גלוי מילתא „das Aufdecken der Sache"[3]). נשמות und נפש sollen synonym sein, und חיים beweist das[4]). Es sollen dieselben Strafen bei der Entführung Sarah's wie bei der der Ribkah, nämlich Aussatz und conclusio uteri stattgefunden haben; und darum steht bei beiden על דבר. Sodom und das Geschlecht der Sündfluth waren beide gleich schlecht; was das eine that, that auch das andere, und darum steht bei beiden der Ausdruck רבה, und beide sind mit gleichen Strafen, nämlich beide mit Feuer und Wasser bestraft worden[5]). Oft werden sogar damit gegen den einfachen Sinn der Schrift Behauptungen durchgeführt[6]).

Der Halachah nachgebildet sind auch endlich andere Regeln, die mehr einen epideuktischen als einen exegetischen Charakter an sich tragen. „Eine Sache, die schon unter einem allgemeinen Begriff enthalten ward, wird nochmals hervorgehoben, um über sich selbst Auskunft zu geben". Jos. 2, 1, „Seht das Land und Jericho", das letzte gehört eigentlich zum ersten, ist aber darum hervorgehoben, weil es so viel werth war, als das ganze Land. Manche Mal ist aber eine Sache nur hervorgehoben, „um über eine andere Auskunft zu geben". Aus einer solchen Betrachtung wird bestimmt, daß

[1]) l. c. 13, 10, 16, 17.
[2]) l. c. 7.
[3]) Mid. Rab. Levit. P. 22.
[4]) Midr. Rab Gen. P. 32, fin.
[5]) Jalkut Schim. I. 83.
[6]) Jebamoth 24, a, b.

man für einen Mörder kein Lösegeld nehmen dürfe, wohl aber für den, der nur die Glieder eines Andern beschädigt hat. In der Hagadah fand ich diese Regel nicht angewendet, weil bei der Unsicherheit des Gegenstandes es zu solcher Deutung nicht kommt[1]).

Wenn zwei Verse sich widersprechen, dann läßt man den Widerspruch auf sich beruhen, bis ein dritter zwischen ihnen entscheidet, und dann die Anleitung giebt, den einen oder den andern zu umdeuten.[2])

Diese 32 Regeln sind, wie es deutlich hier bemerkt wird, der Halachah nachgebildet, und haben zum Theil in der Hagadah gar keine, oder wenigstens eine sehr seltene Anwendung. Sie dienen oft nur, den Gang und das Verfahren der Schrift zu bezeichnen, geben ihre Eigenthümlichkeiten an, und liefern nur indirect eine Anleitung zur Exegese. Die Zusammenstellung giebt uns aber eine Einsicht in die Methode der Exegese, und charakterisirt uns die Richtung.

III. Capitel.

Der Commentar oder Midrasch.

§. 173.

Mit der practischen Anleitung und den theoretischen Ansichten ausgestattet, begab man sich zur Auslegung. Die vorhandenen Quellen lieferten das Material, und die Studien bildeten es aus; die herrschenden Ansichten richteten den Geist, und die vorgetragenen Grundsätze dienten zu Bearbeitungen. Man wandte nun die Grundgedanken practisch auf das Einzelne an, und erklärte sich den Text nach dem gedachten, vielseitigen Inhalte. Man suchte ihn so viel als thunlich zu entwickeln, zu fassen oder aufzufinden, was zu erfassen war, den Inhalt wunderbar und erhaben zu machen, und in dem Texte nach-

[1]) Misch. R. Elieser 24, 25.
[2]) L. c. 15.

zuweisen. Der Text sollte damit in das ihm gebührende Licht gestellt und die tiefe Weisheit in ihm deutlich gemacht, seine wunderbare inhaltreiche Form nach dem Werthe einleuchtend dargestellt werden. Es herrschte dabei das Streben vor, immer mehr zu entziffern, als der einfache Textsinn enthält, und mehr hineinzutragen, um wieder herauszulesen, als die Textworte einfach aussagen. Es geschieht dies in jedem Commentar; man weist einen Inhalt nach, den die hermeneutische Auffassung noch nicht hatte, zeigt eine Bedeutung nach, die man den Worten nicht zutraute, und sucht Alles im Geiste des Ganzen zu begründen, um es gleichsam aus diesem herauszudeuten. In einem critischen Commentar wird jedoch nichts mehr hineingetragen, als in dem Geiste des Verfassers liegt; anders war es in der hagadischen Exegese, wo man so viel als möglich hineintrug und hineintragen durfte, und es dem Ganzen entsprechend hielt.

Zu diesem Ende suchte man die hervorragenden Puncte in jedem biblischen Stücke sich anzueignen, und sie in gehöriger Art auszulegen, oder so zu begreifen, damit sie mit der Hauptansicht übereinstimmen. Solche Puncte bieten sich von selbst, und der Geist hat sie nur zu verbinden, um ein vollständiges Gebild, einen Umriß zu haben, der dann im Verlauf ausgebeutet werden kann. Zu denselben gesellen sich die Schwierigkeiten, die eine Lösung verlangen, und den Commentar erfordern, d. h. die da anstrengen den Geist zu einer Lösung, vermöge welcher die Schwierigkeiten sich beseitigen lassen, und nach welcher der Text wahrhaft beleuchtet wird. Diese Schwierigkeiten bieten sich von selbst dar, und fallen auf dem Standpunct einer jeden Exegese auf. Es sind Stellen scheinbar überflüssig, und man suchte ihnen eine wunderbare Deutung zu geben. זֹאת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה Gen. 6, 15, scheint entbehrlich und auffallend, hier muß etwas Besonderes angedeutet worden sein; die Arche hat sich selbst gemacht, oder mindestens machen helfen: die zweite und die dritte Person wird vertauscht. Gen. 32, 4 עִשָּׂו אָחִיו „sein Bruder" ist übrig, da dies oft gesagt ist, und es wird dahin erklärt, obwohl Esau, war er doch sein Bruder,

und die Sendung der Boten war so motivirt.[1]) Die Wörter stehen nicht in ihrer natürlichen Bedeutung, und werden darum anderweitig erklärt. Gen. 38, 15 „er hielt sie für ein Buhlweib כי, weil sie ihr Angesicht bedeckte"; das ist ein ungebührliches „Weil", denn die sich Verhüllenden sind gerade nicht Buhlerinnen. Man bezieht darum das Bedecken auf die Zeit ihres Ehestandes mit Judah's Söhnen, „weil sie damals sich bedeckt hatte, erkannte sie jetzt Jehudah nicht." — Der Wechsel in der Wahl, und die Wahl der Wörter selbst, wird weil auffallend, Gegenstand der Lösung. So wird erklärt, weshalb Gen. 13, 9. 11 הפרד und nicht הברל gesetzt wird, weil nämlich diese Scheidung im Bilde eines Maulesels פרד die Geschiedenen von einander getrennt hat. אלהים נצב Psalm 82, 1 und nicht עומד, weil die Bereitwilligkeit ausgedrückt werden soll, wie ἑστώς.[2]) Die Verdoppelung des Ausdruckes הבל הבלים Koheleth 1, 2 soll andeuten, daß es nicht ein Hauch הבל פי des Mundes, sondern ein Hauch der Eitelkeit sei. — Zuweilen wechseln die Personen in der Schrift, und man suchte das sich zu erklären. Exod. 1, 10 ועלה. Man erwartet, weil der Sieger doch nicht abziehen wird, ועלינו „wir werden abziehen müssen" als Besiegte. Es wird hier mit dem euphemistischen Ausdrucke erklärt, als habe Pharao das, was ein Fluch schien, nicht über sich selbst aussprechen mögen. Der Numerus wechselt oft, und wird zu erklären gesucht. ויקחהו Gen. 37, 24 fehlt das Vav, und das Wort hat ohne die Vocale das Ansehen einer Singularform, während bis jetzt immer im Plural die Rede war. Es deutet also darauf hin, daß nur Einer den Anfang machte, und es war Schimeon; daher sich auch rechtfertigt, daß wieder Joseph gerade den Schimeon nahm, und ihn binden ließ. האסרע ותעל ותכס Exod. 8, 2. Ein Frosch war es, weil die Singularform gebraucht wird. Das Genus wechselt, und man verlangt

[1]) Vergleiche oben §. 169, wo die Begründung für eine derartige Lösung angedeutet ist, hier werden die Motive angegeben.

[2]) Midr. Rab. Exod. 24.

dafür eine Begründung. גלתה יהודה Thren. 1, 3, während das Masculinum stehen sollte; aber weil Judah ins Exil ging, war es so schwach wie ein Weib; und deshalb braucht die Schrift in ungewöhnlicher Art die Femininalform. II. Samuel. 24, 9 ותהי ישראל weil Israel feig war, und gegen Joab kein tadelndes Wort hatte, wurde es wie ein Weib besprochen.[1]) Die Vertauschung der Tempora bietet ebenfalls Schwierigkeiten, und erheischt eine Erläuterung. אשר נתתי darum für אתן, weil das Versprechen Gottes schon als ein Factum zu betrachten ist, die Vergangenheit darum füglich für die Zukunft gebraucht werden kann. So werden auch defective Formen und auffallende erläutert oder gedeutet. לקוחי ohne Vav, das wie „likuche" gelesen werden kann, und dann eigentlich ohne grammatische Begründung darauf hindeuten soll, daß dieselben erst jetzt in Begriff standen, die Töchter zu heirathen; sie waren also nur verlobt. — הארצות האל für האלה wird darum mit „mächtig" übersetzt, die Länder des Mächtigen, oder mit „ein Theil dieser Länder", weil von אלה auch nur ein Theil steht. Gen. 12, 8 אהלה „sein Zelt", das Ihr am Ende soll darauf hinweisen, daß er gerade das Zelt Sarahs zuerst errichtete; eine Lebensregel für Jedermann, das Zelt der Frau vor Allem zu besorgen. So wird endlich auch der schwierige Sinn hervorgehoben und bedeutet, oder das Auffallende in demselben.

Von den vielen Schwierigkeiten, die der Text bietet, haben wir von allen Arten, die in der Hagadah als offene Schwierigkeiten betrachtet wurden, einige Beispiele angeführt, und gleich gezeigt, wie dieselben gelöst wurden. Sie zeugen von der Aufmerksamkeit des Exegeten, der alle Schwierigkeiten benutzte, so weit es förderlich oder übereinstimmend mit seiner Ansicht schien, um den Inhalt sich selbst zu vergrößern, und ihn wunderbar, und den Text vieldeutig zu machen. Solche Schwierigkeiten werden in der Regel offen, oder doch augenfällig aufgestellt, um daran die Lösung zu knüpfen, und

[1]) Jalk. Schim. II. 165.

dann immer beachtet, sobald eine Lösung möglich war. War diese nicht möglich, so wurde die Stelle zu den dunkeln und unauflöslichen gezählt, die einen geheimen, noch nicht ermittelten Sinn haben, und in der Behandlung übergangen.

§. 174.

Andere Schwierigkeiten, die nicht offen liegen, mußten erst ermittelt werden; durch Vergleiche mit andern Stellen, durch Eingehen auf den Inhalt, durch Disposition und Auseinanderlegung wurden nämlich Auffälligkeiten und Schwierigkeiten aufgesucht und angedeutet, und dann die Lösung versucht; sie motiviren und veranlassen ihrerseits, wie die früheren, das commentatorische Verfahren. In der Regel werden solche Schwierigkeiten aber nicht deutlich und offen angeführt, und ergeben sich nur aus der vorgenommenen Erklärung. Es wird beim Vergleichen auf die Buchstaben und auf die Endung gesehen, und das Auffallende daran ausgelegt. Im Buche Jonas wird der verschluckende Fisch erst דג und dann mit weiblicher Endung דגה genannt; woraus dann eine Dichtung sich entspinnt, wie Jonas erst von einem männlichen Fische verschluckt, in diesem nicht beten wollte, und darum in einen weiblichen wandern mußte.[1]) Hier saß er so schlecht, daß er sich endlich zu beten entschloß, und die Leitung Gottes, die den Menschen zur Buße führt, wird damit gerechtfertigt. תאומים Gen. 38, 27, plene geschrieben, während oben Gen. 25, 24 תומים defect steht; jene Zwillinge waren beide fromm, daher das Wort voll; von diesen war ein Kind Esau, der Bösewicht, und darum ist defect „das Zwillingspaar." II. Sam. 22, 12 חשרת und in der Parallelstelle וחשכת Psalm 18, 12, und beide Wörter werden zu Einem verbunden.[2]) Es wird auf den Sinn eingegangen, und man findet die Wörter schwierig und nicht gut gewählt; bei solchem Verfahren nimmt man es in der Regel sehr genau mit dem Ausdrucke. Deuter. 4, 19 אשר חלק

[1]) Jalk. Schim. II. 550.
[2]) Taanith 10, a.

die Götzen, „die Gott ertheilte allen Völkern"; allein das ist gegen die Wahrheit, denn Gott hat den Götzendienst auch den Heiden verboten, ihnen also ihn nicht angewiesen. Es wird darum mit חלק „glatt" erklärt; Gott hat die Völker an ihm „ausgleiten", strauchlen lassen, wie er „den Sündigern ihre Sünde läßt."[1]) Psalm 3, 1. מזמור „ein Freudengesang Davids, da er entfloh vor seinem Sohne." Einen „Klagegesang" erwartet man in der Ueberschrift, allein er dankte Gott, daß das Verhängniß, II. Samuel. 12, 11, das über ihn bestimmt ward, durch seinen Sohn und nicht durch einen Knecht in Erfüllung ging.[2]) Gen. 28, 13 שוכב עליה „das Land, auf dem du liegst", soll das Eigenthum deiner Nachkommen sein. Wie konnte er auf so vielem Lande liegen? auf ganz Palästina? Gott hat es zusammengerollt, so daß das ganze Land ihm Unterlage war.[3]) Gen. 20, 13. הרעו „verleiten", von Gott gesagt, verstößt gegen die Erhabenheit. Es wird darum eine dreifache Deutung versucht, und zwar mit dem ausdrücklichen Wunsche, „das möge genügen zur Erklärung." Das Wort wird nämlich auf die Natur bezogen, im Sinne: entweder als sie sich vereinigen wollten, (wie Jes. 50, 4 subvenire), um mich zu verleiten, oder als sie mich verführen wollten (עתה flexit), oder endlich als sie verirrten und sündigten, „war Gott mit mir", scilicet und sagte, „aus deinem väterlichen Hause" gehe hinweg. מארצי Gen. 31, 45. Offenbar die Verwandte, Söhne, da er nur Einen Bruder hatte. Man findet oft sogar den Sinn der ganzen Behauptung oder Aussage auffallend und schwierig bei einer näheren Betrachtung, und versucht die Lösung. Eccles. 2, 14, „der Kluge hat die Augen בראשו im Kopfe, der Thor aber wandelt im Finstern." Hat nicht auch der Thor die Augen im Kopfe? Es wird darum dahin erklärt, am Kopfe, am Anfange einer jeden Sache, hat der Weise sein Auge. Er weiß beim Anfange

[1]) Aboda Sarah 55, a.

[2]) Berachoth 7, a.

[3]) Chulin 21, a. b; es ist dies im bildlichen Sinne zu verstehen.

den Ausgang.[1]) Judic. 11, 37 וְיָרַדְתִּי „niederſteigen will ich auf die Berge", iſt unverſtändlich, denn zu den Bergen ſteigt man auf. Die Berge ſind aber das Synhedrion, die hohen Mauern in Israel; von ihnen wollte ſie Hülfe, eine Auflöſung des Gelübdes erwirken.[2]) לֹא נַעֲלֶה Num. 16, 12 und nicht נָבוֹא oder נֵלֵךְ. Sie, die Leute Korachs, ſprechen ſich ſelbſt das Urtheil: ſie ſteigen nie in die Höhe.

Die Appoſitionen, die Diſpoſition und Anordnung des Stoffes wird einer ſorgfältigen Unterſuchung unterworfen, und die auffallenden Bemerkungen erklärt. קְטַנָּה נַעֲרָה eine Appoſition II. Reg. 5, 2, die weil ſie ſich ausſchließende Begriffe bezeichnet, ſehr auffallend gefunden wird.[3]) I. Reg. 2, 34 בְּבֵיתוֹ בַּמִּדְבָּר ſoll einen Widerſpruch enthalten, weil das Haus, das Angebaute, der Wüſte, dem Freien entgegengeſetzt iſt; das Haus war aber frei für Jedermann, wie die Wüſte.[4]) מְקַלְלֶיךָ und מְבָרְכֶיךָ wechſeln in der Reihe bei Abraham und bei Jacob; hier ſteht das Eine, dort das Andere voran. Es wird als auffallend betrachtet, und darum erklärt. — רִאשׁוֹנִים ſtehen den וְקַטָּנִים bald vor, bald nach, und es wird für die getroffene Anordnung ein Grund ermittelt. Es werden überhaupt Parallelſtellen verglichen, die Ausführung einer Sache mit der Angabe, die zuweilen vorkommenden Wiederholungen deſſelben Gegenſtandes und die Abweichungen im Ausdrucke, ſo weit als thunlich erklärt. So wird der Segen Jacobs mit dem Moſis verglichen, und aus den ſich vorfindenden Abweichungen vielfache Reſultate ermittelt, und das Auffallende zu erklären geſucht. Es wird bemerkt, weswegen bei alphabetiſcher Anordnung Pe vor Ain in einem Pſalm vorkommt, und in einem andern das Nun ausgelaſſen iſt.

Endlich werden auch über andere Angaben und Erſcheinungen des Textes gründliche Unterſuchungen angeſtellt, ſo weit es bei den damaligen Hilfsmitteln möglich war, und das

[1]) Jeruſch. Sota 23, a.
[2]) Midr. Rab. Gen.
[3]) cf. §. 169.
[4]) Ur Jacob 112, a.

Schwierige hervorgekehrt, um daran für Ermittelung und Erläuterung anzuknüpfen. Das Schwierige sollte das tiefere Eingehen und Auseinandersetzen veranlassen. Es wird so bei Zahlenangaben eine genaue Nachzählung gehalten, und der Grund für die unrichtige Angabe angegeben.[1]) Der Grund für das Vorhandensein und den Mangel an diacritischen Zeichen wird auch in solcher Art erforscht, sobald an ähnlichen Stellen das Gegentheil bemerkt wird. Deshalb soll bei dem Anrufe Mosis, Exod. 3, 4, nicht ein Pisca, Absatz stehen, wie bei ähnlichen Anrufungen des Abraham, Samuel ꝛc., weil bei Mosis Anrufung eine Last, die Noth Israels drückte; bei Abwürdung einer Last aber zögert und säumt man nicht mit dem Anrufe.

In solcher Art, wie hier die angeführten Beispiele zeigen, werden viele Schwierigkeiten ermittelt, die dann wie die auffallenden den Weg zur Exegese bahnen. Durch sie geht man zu Erklärungen über, und beleuchtet und berichtigt die hervorragenden Zeichen, und sucht sie mit der herrschenden Ansicht in Einklang zu bringen. Die Erläuterung entspricht immer aber dem Geiste des Ganzen, wie er ursprünglich vorschwebte.

§. 175.

Zur Beseitigung solcher Schwierigkeiten, und zur Erklärung und Erläuterung des Textes, zur weitern Entwickelung und Entfaltung des Inhaltes mußte nun die individuelle Kraft des Genius thätig sein. Es waren zwar Regeln gelehrt zum exegetischen Verfahren, eine practische Anleitung, um den Weg zu bahnen, war gegeben, und die Ansichten über den Geist der Schrift zur commentatorischen Auffassung waren allgemein verbreitet, dennoch mußte die Kraft des Geistes sich bewähren; sie allein vollzog erst das Amt der Exegese. Denn bis jetzt waren gleichsam nur die Mittel zum Gehen gegeben, der Weg gebahnt und das Ziel gezeigt, das zu erringen, und die Hindernisse angedeutet, die zu überwinden waren; damit ist aber

[1]) Beikorach 5, a. B.

noch nicht die Kraft, auch wirklich zu wandeln, gegeben; sie setzt noch immer den Willen und die Lebensthätigkeit voraus; und die Kraft wird eben dadurch zu einer individuellen und charakteristischen. Sie, die die gegebenen Mittel und das vorhandene Material benutzt, um die Erklärung der Schrift zu versuchen, ist daher nur eine individuelle und charakteristische. Mehr denn zweihundert Männer aber haben in der hagadischen Exegese ihre Geisteskräfte geübt; und so verschieden müßten auch die charakteristischen Bestrebungen sein, so verschieden die Männer selbst waren. Allein durch den Autoritätsglauben, durch die Macht der Zeit war das Individuelle so zurückgedrängt, daß es sich nicht in eigenthümlicher Art sich entfalten konnte, und wir sehen in der That die Resultate aller dieser Specialforschungen in Compendien zusammengetragen, ohne daß sich in den Aeußerungen ein Unterschied geltend machte. Uns den Fernstehenden zumal, die wir die Gesammtrichtung der Zeit in Einem Bilde zusammenfassen, scheinen die Differenzen zu unerheblich, als daß eine Charakteristik der einzelnen Lehrer für unsere Arbeit von Interesse sein könnte. Wir können hier nur die Gesammtidee der einzelnen individuellen charakteristischen Kräfte, ohne Rücksicht auf die Einzelthätigkeit, darstellen. Allein auch dieses ist unmöglich erschöpfend zu vollenden; eben so wenig, als die Geisteskraft des Einzelnen nach dem innern Wesen zu bezeichnen möglich ist. Wie das Secirmesser wohl den Leichnam nach seinen Theilen zergliedern kann, die Lebenskraft aber darum doch nicht dem forschenden Auge aufdeckt, so kann auch das critische Messer des Verstandes immer neue Bemerkungen auffinden und nachweisen, immer neue Entdeckungen machen, aber die keimende und arbeitende Kraft des Geistes ist dem Verstande unmöglich zu erfassen. Wohl kann die Individualität vorschweben, und auch mir schwebt jene wunderbare geistvolle Kraft vor, ich staune sie an, und bewundere sie, wie sie sich offenbart; in jahrelanger Beschäftigung habe ich mich so hineingearbeitet, daß ich in ihr und durch sie fortarbeiten könnte, auszuspinnen die Fäden, die sie ausgeworfen, und die noch unentwickelt sind; aber sobald

ich mich losreiße, und über sie mich erhebe, um darüber zu berichten, da habe ich wohl Vieles, Vieles festgebannt, um es als Merkwürdigkeit zu zeigen; ich konnte Vieles darüber schreiben, aber die Geistesthätigkeit, wie sie in mir lebt, bin ich nicht im Stande, zu fesseln, sie läßt sich in Worte nicht hüllen. Es kann auch bei einer Darstellung nicht anders sein; „das Leben und seine Kraft bleibt uns ein ewiges dunkles Räthsel.“ Wir werden darum auch von der allgemeinen Idee dieser individuellen Thätigkeit des Geistes nur Umrisse geben können, und Beispiele anführen, um ein Bild skizzirt zu entwerfen, das der Leser in sich lebendig machen und sich vorstellen mag.

Die Darstellung der Schrift schien dem Geiste der Hagadah eine ungewöhnliche, außerordentliche zu sein. Wenn die Schrift nur den Inhalt andeutet, wie sie ihn deutet, kommt nicht in Betracht. Die Andeutung sei, wie sie wolle. Ein gewisser Lapidarstil, der an vielen Stellen ohnehin der Bibel eigen ist, wurde in höchster Consequenz als der Ausdruck der erhabensten Ideen gedacht. Man ergänzte sich vieles, und mußte in Gedanken sich manche Zusätze zur Vervollständigung der Aussage machen. Zur kürzesten Bezeichnung eines Satzes durfte bei Weglassung aller übrigen Satztheile nur das Hauptwort bleiben, um den Satz anzudeuten. Es herrschte darum zur Schaffung recht vieler Satzaussagen das Streben vor, alle Wörter in Hauptwörter zu verwandeln, und zu einem Satze zu machen. Verba und Adverbia werden somit zu Hauptwörtern gemacht, oder auf solche zurückgeführt. „Umsonst schlug ich die Kinder“ לשקר wird erklärt um das Nennen des göttlichen Namens, weil du diesen um nichts genannt, Exod. 20, 7. [1]) Denn ein vergebliches Strafen von Gott ist nicht mit seiner Allmacht vereinbar. — פסל לך Exod. 34, 1; „haue dir“, „das Gehauene, durch das Hauen Abgefallene soll dir gehören“, und davon ist Moses, der als Prophet, nach einer Tradition, reich sein mußte, reich geworden. [2]) — וירשבר

[1]) Schabbath 20, b. Jer.
[2]) Nedarim 38, a.

wie eine schwangere Frau.[1]) — וילדת Ruth 3, 8, sein Fleisch wurde wie לפת — ויחר Exod. 18, 9, er ist scharf חר worden.

Ueberflüssig durfte nichts sein, auch Wiederholungen wurden vermieden, dagegen ward auf nichts Anderes geachtet. Für den gewöhnlichen Ausdruck forderte man freilich Genauigkeit und Richtigkeit, wurde aber eine derbschartige Auslegung gegeben, dann hat der Vers die Berechtigung, in beliebiger Form geschrieben zu sein. Man schien also nur die Schwierigkeiten darum zu bemerken oder aufzusuchen, um dann nachzuweisen, daß die Schrift auch noch einen andern Sinn habe; war dieses nachgewiesen, so lag die Behauptung oben auf, daß die Schrift sich nicht auf gewöhnliche Weise habe ausdrücken können, und sie mußte darum eine minder regelrechte Form wählen; die Gründe dafür können unbekannt sein. So lange also der Commentar sich noch darum dreht, den einfachen Sinn zu bestimmen, denn ein solcher schwebte trotz der hagadischen Richtung immer vor, war man bemüht, den Text auf die meist richtigste Weise zu erklären, und das Ermittelte schien der eigentliche einfache Sinn zu sein, der ohne jede Schwierigkeit, oder mit so wenigen Schwierigkeiten als möglich, den Worten und Zeichen sich anschließt. War es dagegen einmal sicher, daß der Text nicht in gewöhnlicher Redeweise geschrieben sei, weil die Schwierigkeiten unauflöslich scheinen, oder daß der Inhalt factisch ein anderer sei, als er sich darbietet, oder endlich daß viel Merkwürdiges und Auffallendes angedeutet sei, dann mochte der Ausdruck sein, wie er wolle, die Schrift hatte ihre Gründe, eines schwierigen, auffallenden Ausdruckes sich zu bedienen; nur Ueberflüssiges durfte nicht sein, es sei denn, daß man es als unerklärlich aufgeben müsse, und angedeutet mußte der Inhalt sein. Dann aber nahm man diesen so weit als möglich, so viel man hineinbringen konnte, brachte man hinein. Je wunderbarer, je auffallender und lehrreicher der Inhalt war, desto besser und begründeter schien die Auslegung.

[1]) Jalkut Schim. I. 817.

Ein dunkles Gefühl leitete darauf hin, ihn so auszubilden, und nur die Gewalt des objectiven Inhalts zog engere Grenzen solcher excentrischen Methode, daß sie nicht ins Weite gehe, und den Text, was bei den Mitteln leicht möglich ist, auch gegen den Geist des Ganzen umkehre, und da wo der Inhalt nicht in Wahrheit vorschwebt, ihm eine unbegründete Auslegung gebe. Gegen die Auslegungen des Derusch machte man nicht Einwendungen, wie man sie gegen den einfachen, von selbst sich ergebenden Inhalt geltend machte; denn die Schrift bediente sich, wie der Derusch andeutete, des ungewöhnlichen Ausdruckes, und da durfte die Sprache gegen grammatische Formen und lexicalische Bedeutungen, gegen den ästhetischen Sinn und die Orthographie verstoßen, ganz wie es gelehrt wurde. Es wird dagegen die Interpunction ausgelegt. זקן ויראת auch als Greis mußt du fürchten, die Menge zu belästigen [1]); bei einem Worte, das viele Bedeutungen zuläßt, bemüht man sich, alle in demselben Texte zu gleicher Zeit in Anwendung zu bringen, so weit es mit dem Inhalte harmonirt; die Grammatik wird nicht wahrgenommen [2]), beliebig bald das Keri, bald das Kethib gedeutet [3]), ja selbst die Buchstaben [4]) und die Puncte [5]), und ihre Reihefolge [6]) nicht beachtet, und andere dafür und in anderer Reihe gelesen. Man giebt da den Wörtern eine ungewöhnliche Bedeutung [7]), und legt den Satz einseitig aus; man urgirt, so zu sagen, den Sinn gegen die einfache Auffassung; „die Welt gab er Adams Kindern", wer also nicht Theil hat an der Welt, wer kein Land besitzt, wird zu Adams Kindern nicht gezählt [8]); die Bibel bezeichnet ihn nicht mit Adam.

[1]) Jeruschal. Bikurim 31.

[2]) Midr. Rab. P. 48. u. v. a.

[3]) Midr. Rab. Ruth P. 47.

[4]) שנוף רפס - נרפים l. l. Erod. 5, 17, schmutzig seid ihr.

[5]) לך לך l. l. Gen. 11, 2.

[6]) מקלי - חלוקי - וה חלקי En Jacob p. 102, b.

[7]) אשר נשיא — מדברך נאוה an Abrahm wie הדבור - אחר המדבר - לדור אשרי daß der Fürst ein Opfer bringt.

[8]) En Jacob II, 3.

Um sich für den einzelnen Text eine Auslegung zu schaffen, hatte man Anleitung und Material, und suchte nun, das Erhabene und Wunderbare in die Schrift hineinzudeuten, das Wahre gleichsam herauszudeuten, und Uebereinstimmung und Harmonie unterzulegen und nachzuweisen. Mannigfach konnte das hineinzutragende Material sein bei den vielen Quellen, die zu Gebote standen, bei der leichten Verbindung und Anknüpfung desselben mit dem biblischen Inhalte; die objective Gewalt des ursprünglichen Textes zog aber hier engere Grenzen; der einfache Inhalt, so wenig man ihn beachtete [1]), mäßigte die außerordentliche Gewalt der Umdeutung, und der Gedanke, nur Wahres und Erhabenes zu finden, bestimmte den Charakter. Vielfach waren auch die Wege der Auslegung, nach den Regeln konnte man aus Allem Alles machen; aber da konnte nichts beweisen; es mußte darum der Anwendung der Regel nach ein gewichtiges Moment zu Grunde liegen, das ihr Basis und Leben gab. Es mußte etwas Lebendiges, Gewinnendes, Einnehmendes, Gefälliges, Witziges, Geistvolles und Gehaltreiches in der Anwendung und Auslegung liegen, und das rief die charakteristische und individuelle Kraft hervor, dessen Entstehung nicht nachgewiesen werden kann, weil es einer freien Schöpfung der Poesie entspringt, die aus Nichts durch die Kraft des Geistes schafft. Je weniger Lebenskraft der Auslegung innewohnt, je weniger sie sich durch die innere Poesie und das ästhetisch Gefällige auszeichnete, desto begründeter mußte das Material sein, das gleichsam durch die Schrift zu Tage sollte gefördert werden. Die Resultate der Exegese begründen sich nämlich in ihrem Werthe an und für sich, und in ihrer Harmonie mit dem Geiste des Ganzen, in ihrer Form, nach welcher sie sich mit der Form der Schrift, dem Texte vereinigen; beides zusammen ergänzt sich wie Leib und Seele, und trägt einander; je schwächer das Eine ist, um so stärker muß das Andere sein, soll die Lebensdauer, die Wahrscheinlichkeit

[1]) Ein Lehrer konnte sagen: „Ich wußte nicht, daß vor Allem die Schrift einfach genommen werden müsse."

der Behauptungen fortbestehen und Eingang finden können. Die Uebereinstimmung der Resultate mit dem Geiste des Ganzen ist Wahrheit, die Art der Darstellung durch die Zeichen der Schrift ist Poesie zu nennen; Wahrheit und Dichtung begleiten darum die lebendige Thätigkeit, die in der hagadischen Erläuterung zur Anwendung kommt. Die Wahrheit hüllt sich immer in Dichtung, um in einem gefälligen Gewande annehmbar und eindringlich zu sein; sie kleidet sich hier auf eine gefällige Weise in das Gewand der Schrift, um geheiligt zu sein. Wenn sich sonst die Wahrheit in ästhetischen Formen darstellt, so will sie durch den Reiz der Schönheit sich Verehrer und Anbeter gewinnen; wenn sie sich aber hier eines gefälligen, ästhetischen Gehalts bedient, so will sie damit nur als biblisches Wort gelten, um gleich diesem geheiligt zu sein; sie will durch die Schrift Anhang und Verbreitung sich verschaffen; was der Auslegung zu diesem Ansehen verhilft, ist die Poesie, das Poetische der Auslegung. Durch Dichtung wird oft die Wahrheit zur Wahrheit, und durch die geistvolle poetische Auslegung wird auch oft erst die Uebereinstimmung einer Behauptung mit der Schrift, also die Wahrheit begründet und ermittelt.

Man bediente sich nun zur Schöpfung oder Erfindung solcher Wahrheit und Dichtung am Liebsten der Schrift selbst, indem man Thatsachen und Ansichten mit einander combinirt, für einander sprechen läßt, und sich eine Beziehung schafft, die eine poetische Anschauung an sich trägt. Gen. 49, 22 בן פרת, darum wird Joseph so genannt, weil er durch die Kühe groß geworden. Der natürlichen Anschauung und der Erfahrung bediente man sich, um damit die eigentliche Bedeutung zu constatiren. Exod. 3, 2 בלבת אש, um ihn in dieser Erscheinung „beherzt" und muthig zu machen, erschien in einem beherzenden Feuer Gott dem Moses; oder wie das Herz im Menschen sich über zwei Drittheile befindet, d. h. im obersten Drittheil, so brannte das Feuer auch im obersten Drittheil des Dornbusches. — Alle mögliche Bedeutungen eines Wortes und seiner grammatischen Form werden benutzt im weitesten Um-

fang und in der entfernteſten Andeutung, um damit den Inhalt ins Wunderbare und Erhabene zu erheben, das einen poetiſchen Charakter an ſich trägt. — Gen. 19, 11 וילאו „ſie wurden „müde“ לאה, „thöricht“ אול und „verbunden“, „verworren“ לוה, um die Thüre zu finden.“ — Numer. 25, 2 ותקראן „ſie (die Töchter Moabs) machten die Söhne Israels liebeskrank“, von קרי abgeleitet [1]), denn ſie zeigten ſich unverſchämt, ungeziemend und nackt. — Die Heiligkeit und Allmacht Gottes, die Vortrefflichkeit und die Wahrheit des Geſetzes und der Schrift, die ſich in allem und jedem bewähren ſoll, gab der Erfindung und Anwendung im Einzelnen die Anregung. — Exod. 32, 4 והעלוך, die Pluralform ſoll hindeuten, daß ſie beim Auszug aus Aegypten neben dem Kalbe ſich noch Jehovah wirkend dachten; wäre dies nicht der Fall, ſo hätte Israel durch den Eifer und die Gewalt Gottes ganz untergehen müſſen. [2]) Exod. 6, 1 עתה תראה „jetzt ſollſt du ſehen.“ Die Wahrheit dieſes Ausſpruchs hat ſich bewährt; die Erlöſung ſah Moſes, aber nicht den Einzug in das gelobte Land. Es werden für die Erfindung nicht nur Thaten und Ereigniſſe der Helden und Anſichten der Schrift combinirt, ſondern gleiche Ausdrücke und angeführte Wörter; die Erinnerung an dieſe führte die hagadiſche Erläuterung aus, und brachte die Grundſätze zur Anwendung. — הלום wird Regierung und Reich genannt, wie II. Sam. 7, 18 David es gebraucht; Boas hatte alſo mit den Worten, Ruth 2, 14 גשי הלום angedeutet, daß Ruth oder ihre Nachkommen zur Regierung gelangen werden, und David ſtammte von ihr her. [3]) — לעת מצוא ſoll deuten auf den Tod oder auf die Ehe, weil bei dieſen die Schrift ſich des Ausdruckes מצא bedient; „um ſie ſoll jeder Fromme beten.“ [4]) — Auch ganz ſubjective Gefühle führen die Erfindung herbei; ſo bedient

[1]) Bechoroth 5, b. Vergl. oben §. 167.
[2]) En Jacob II. p. 113, b.
[3]) Midr. Rab. Ruth P. 46.
[4]) Berachoth 8, a. En Jacob II. 3, b.

man sich der Eingebungen der Nationalehre, um damit Verse ins rechte Licht zu stellen. — ויקר Num. 23, 4, „Gott zeigte sich", eine defective Form, weil die Offenbarung Gottes an Heiden immer unvollständig war; „denn Gott offenbarte sich den Heiden nur durch eine halbe Anrede." Besonders war es aber das Witzspiel, und das Geistvolle und das Geistreiche, was zumeist die Erfindung anregte. Das Zusammentreffen vieler Momente und die Anleitung, wie die Disposition des Textes riefen die Uebereinstimmung mit solcher geistigen Auffassung hervor, und das Geniale fand und ermittelte die fehlenden Puncte, um die Lösung im Geiste dieser Richtung vollständig zu machen. Das Geistreiche und Gefällige sollte sich ergeben, und es entstand durch die Gewalt des Geistes bei den zu Gebote stehenden Mitteln. — יהי מקורך ברוך soll auf Gott bezogen werden; es soll der Hintritt des Menschen besprochen werden, und der Vers wird also gedeutet, „gesegnet sei, der dich abruft", von קרא rufen.[1]) — ועלו בביתיך das wunderbare Witzspiel in der göttlichen Leitung soll sich zeigen, und der Vers wird dahin gedeutet, „daß die da aufstiegen und sich erhoben", die bessern Frösche, in das königliche Gemach eindrangen. Alles mußte natürlich eine Wahrscheinlichkeit an sich tragen, eine Wahrscheinlichkeit nach dem Geiste des Exegeten. Und Wahrscheinlichkeit leitete ohne alle andere Motive auf die Erfindung und Anwendung. — תולעת יעקב אל תיראי Jes. 41, 14, „du Wurm wirst den Jacob nicht sehen", denn er wird nicht faulen. So ist es wahrscheinlich, dagegen schwierig, Jacob mit Wurm anzureden. — Gen. 47, 2 מקצה אחיו. Wer waren sie? die bessern, die am meisten hervortreten, die oft genannt wurden, „deren Namen doppelt angeführt werden." Gen. 9, 22, ויגד לאחיו החוץ ויראה Auge (Sehen), Zahn (Mund, sagen), machen den Sclaven (Cham) den Brüdern gleich, bei einer Verletzung an denselben geht er frei aus, החוץ.

Noch viele andere Ursachen leiten und erwecken die Er-

[1]) Berachoth 7, b. Jer. Megillah.

findung. Sie scheinen aber an sich so unbedeutend, und sind oft so individueller Art, daß wir sie nicht anzuführen für gut fanden; oft sind sie auch gar nicht zu ermitteln. Die eigentliche Erfindung, das Geniale in der Schöpfung ist nichts Wesentliches; die Form liegt schon vollendet, und wird nur belebt. Es haben hier bei der Exegese schon so viele Momente angeleitet und eingewirkt, daß die Erfindung sich gewissermaßen von selbst zu ergeben scheint. Der Geist war eingeübt, Mittel waren reichlich vorhanden, Material in Fülle überliefert, und Motive ausreichend, sie mußte sich von selbst ergeben, und jedes Resultat läßt sich auf diese einzelnen Momente zurückführen; alle haben eingewirkt, und man weiß nicht, wem man es zunächst beimessen will. Gleichwohl ist die Schöpfung und Erfindung des Ereignisses individuell und ingeniös; es ist zwar zusammengesetzt aus allen sich darbietenden Mitteln, und läßt sich wieder in seine Bestandtheile auflösen; die Zusammensetzung und Verbindung selbst, aber, die da im Geiste lebt, ist das Product des individuellen Genius. Sie wird mit Recht als eine göttliche Eingebung betrachtet. Die Schöpfungskraft gilt als eine prophetische, und ist eine solche. Wie wunderbar erhaben die Anschauung ist, die den Propheten erfüllt, so ist wunderbar erhaben die combinirende Erfindung der Exegese; das Wunderbare und Erhabene darzustellen, oder aus der Schrift herauszudeuten, war es, was den Geist erfüllte.

§. 176.

Mit dem durch die Erfindung und Vermittelung angegebenen Resultate wird nun zunächst die Beseitigung der aufgestiegenen oder aufgesuchten Schwierigkeiten erzielt, dann aber auch nebenbei ähnliche andere bemerkte Schwierigkeiten, oder sonstige Eigenthümlichkeiten des Textes erläutert. Diese Erklärung geschah wieder auf demselben Wege, auf welchem die Erfindung vor sich ging. Sie ist leicht poetisch, auffallend, blendend und wunderbar, selten critisch und gründlich; wer sie einmal gehört, vergaß sie nicht leicht, weil sie im Gedächtniß um ihres auffallenden Wesens willen blieb; gleichsam als

wollte man die Lehre wie die Erläuterung für immer einprägen, oder die beliebte Auslegung festhalten. Man suchte dabei sich derselben Mittel zu bedienen, wie sie bei der Erläuterung überhaupt zur Erfindung und Ermittelung in Anwendung kamen.

Es wurden auf solche Weise unbestimmte Angaben der Schrift erläutert und erklärt, die an sich eines bestimmten Ausweises bedurften. Gen. 15, 14. ואחרי כן, „und darauf werden sie ausziehen"; nach dem Jud, 10 Plagen, werden sie also ausziehen. Gen. 25, 32 ולמה זה לי „Wozu" זה mir, zum Erbgut der Erstgeburt? d. h. wozu Gott? der mit זה „diesem" also besungen wird, „diesen, meinen Gott will ich preisen." Exod. 15, 2. Esau leugnete also, wie das von seiner Bosheit ohnehin zu erwarten stand, die Allmacht Gottes; er wollte sie nicht anerkennen. Gen. 30, 15. „Rachel sprach, darum soll er [Jacob] die Nacht bei dir [Leah] schlafen", die Nacht des Todes; eine Hindeutung, wie sie für Rachel sich geziemt, in prophetischem Geiste, die von der Schrift angeführt zu werden, würdig ist; und Jacob ruhet mit Leah in demselben Grabe, in der Doppelhöhle. Gen. 47, 31 „auf das Haupt des Bettes", das ist Leah, die den Anfang seines ehelichen Lebens bildete, ein Beweis seiner Keuschheit; auf die Vorzüglichste seiner Frauen stützt sich Jacob.

Den Wiederholungen wird ihre bestimmte Auslegung angewiesen; es wird jedem Gliede eine andere Nutzanwendung untergelegt. Levit. 26, 44. „Auch in Feindes Land habe ich [Gott] sie [die Israeliten] nicht verachtet, [in Babylon], nicht verworfen, [in Persien], um aufzureiben, [in Syrien], meinen Bund mit ihnen zu zerstören, [in Rom][1]. ותר וגוזל Gen. 15, 9 deutet auf Rom, das letzte Exil; es scheint heilig und rein wie eine Turteltaube, ist aber dabei ein Räuber, um das Doppelbild zu erklären für ein und dasselbe Reich. In gleicher Art wird auch die Ideenassociation erklärt; der eigentliche Zusammenhang zwischen den Satztheilen, sobald er schwierig

[1]) Megillah 11, a.

ist, wird erklärt und nachgewiesen. Thren. 5, 19, „Du Gott thronst ewig, Dein Thron für und für, warum vergißt Du uns"; du thronst ewig, aber Israel, dein Thron fehlt, dein Thron ewig, es fehlt dir aber die Gemahlin, die da ziert, die Verbindung mit dem Volke; eben darum, warum vergißt du uns? Die Glieder des Satzes, die den Mangel ausdrücken, und ungeeignet sind, von Gott ausgesagt zu werden, werden elidirt. — „David konnte Recht üben, [weil ein solcher Held] Joab den Krieg leitete[1]). Sam. II. 8, 15.

Widersprüche, durch den Parallelismus veranlaßt, und durch eine strenge Auslegung der Satzglieder hervorgerufen, oder sonst in irgend einer Art im Texte begründet, wurden auf gleiche Weise, wie das Resultat erfunden wurde, durch dasselbe beseitigt und erklärt; namentlich durch Hypothesen, nach Anleitung und nach Grundsätzen, im Geiste der Hagadah aufgefunden und aufgestellt. „Der Tod hat für immer aufgehört, und der Knabe wird 100 Jahre alt"; wird also doch älter und dereinst sterben! Und der Widerspruch wird dahin berichtigt, daß die sich dem Glauben Anschließenden ewig leben, die andern, die ausgeleert נער sind von den guten Thaten, solche nicht ausüben, zwar lange, aber nicht immer dauern werden[2]). In der Schlacht gegen Aram sollen nach einem Berichte zwölf, nach einem andern, achtzehntausend Mann gefallen sein; und zur Hebung dieses Widerspruchs werden zwei verschiedene Schlachten angenommen. Das Weib wendet sich an die Mutter; „sie sagte es der Mutter"; damit aber in Widerspruch steht, „sie sagte es im Vaters Haus", und es wird dahin berichtigt, daß im letzten Falle die Mutter nicht da war. Einmal wird er דואג und einmal דוייג genannt; ehe er sündigte, war er mit dem ersten Namen genannt; ein Wehe וי ward ihm aber zugefügt, nachdem er gesündigt hatte. In der Regel läßt man unausgleichliche Schwierigkeiten auf sich beruhen; das Resultat wird aber, wenn der Sinn sich

---

[1]) En Jacob II. 112, a.

[2]) Sanhedrin 91, b.

modificirt, nach dem spätern Satze festgesetzt. Gen. 19, 16, 17 wird bald der Singular und bald der Plural angewendet, als wenn bald von einer, bald von mehrern Personen die Rede wäre; und der Grundsatz wird ausgesprochen, die letzte Aussage als factisch anzunehmen, da der Sinn sich so nehmen läßt.

Die Reihefolge wird in gleicher Art durch die Ermittelung oder Erfindung solcher Hypothesen vertheidigt und beleuchtet. Die Geschichte von Tamar wird darum der Geschichte Josephs und Potipheras angereihet, weil bei beiden der Ausdruck ירד „niedergehen" gebraucht wird. Gen. 38, 1, cf. 39, 1. Gen. 26, 35, wird darum Isaak vorangestellt, weil in der Regel eine solche Verbindung dem Vater schmerzlicher ist, als der Mutter. Deuter. 20, 7, wird erst von dem Bau eines Hauses und von dem Pflanzen eines Weinberges, und dann von der Verheirathung gesprochen, weil der Mensch zuerst ein Haus gründen, und die Freuden des Lebens sich bereiten soll, ehe er eine Frau freiet[1]).

So werden auch alle andere Auffälligkeiten des Textes erklärt. Warum Paraschahs in der Schrift, die man offen פתוחה erwartete, סתומה sind? So ist die Paraschah Wajechi, Gen. 47, 28, darum verschlossen, weil dem Jacob das Gesicht der Zukunft auch verschlossen war; denn er wollte weissagen, konnte aber nicht. Und es gab Lehrer und Erläuterer darüber, die man דורשי חמורות nannte. Schwieriges und namentlich Ueberflüßiges wird besonders ausgelegt und gedeutet. Es wurden auch zu diesem Ende Studien vorgenommen, und man trug die Erläuterung öffentlich vor. Man suchte, nachdem aus dem Material und nach Anleitung aus der Schrift bestimmte Ansichten gewonnen waren, und Wahrheiten mit der Schrift in Verbindung gesetzt wurden; die Eigenthümlichkeiten und die Besonderheiten der Schrift wie alles Auffallende, so weit es ging, damit zu erklären.

---

[1]) Sota 44, b.

§. 177.

Es wird auch in gleicher Art Alles erklärt und erläutert, was grade auch nicht zur Verständigung des Inhalts und des vorherrschenden Sinnes gehört, sondern damit nur in Verbindung steht. Wie in jedem Commentar Alles auf den Text Bezügliche besprochen und erläutert wird, so werden auch in den Midraschim Gegenstände, die zwar nicht auf den Inhalt bestimmend einwirken, aber damit verbunden sind, besprochen und nach hagadischer Art behandelt.

Die Eigennamen sollen mit Absicht und aus gewissen Gründen den Personen beigelegt sein, nach Ansicht der Hagadah. „Gott hat שמות Namen [für Verwüstung, Schamoth, gelesen, Schemoth] auf Erden gegeben, geht, und sehet seine Wunder“[1]). Psalm 46, 9. Die Namen bezeichnen sie ganz und ihr Wesen, aus ihrem Namen kann man darum auf sie zurückschließen, und Vieles ermitteln und lernen. Besonders sollen sich manche Lehrer, und unter ihnen wird R. Meir angeführt, darauf gelegt haben, die Namen zu erklären, und aus ihnen gewisse Lehren zu entwickeln[2]).

Biblische Namen werden auf ein ganzes Zeitalter übertragen, und ihm eine gewisse Benennung gegeben. So soll das Volk in der Wüste דרדע und בני מחול genannt worden sein, „ein Geschlecht, das voll des Wissens ist, Söhne, denen Gott vergeben, scil. die Sünden“[3]). Die Auswanderer unter Nebukadnezar werden Kreth i und Plethi genannt, weil sie mit ihrem Scharfsinn alles durchschnitten und wunderbar פלא gemacht haben, auch sonst ausgezeichnet waren[4]). Ein Geschlecht wird gewöhnlich nach seinen Geistesfähigkeiten und nach der Meinung, die über dasselbe herrscht, genannt, und in solchem Sinne werden dann die Namen zur Bedeutung und Ermittelung ausgelegt.

---

[1]) Berachoth 7, b. Sanhedrin 19, b.
[2]) Jalkut Schimeoni 82.
[3]) Midr. Rab. 204, c.
[4]) Berachoth 5, a.

Die Eigennamen der Menschen werden in den verschiedensten Arten gedeutet. Aus den mannigfaltigsten Rücksichten sind sie gegeben, und die mannigfaltigsten Andeutungen werden daraus entnommen. In der Regel werden die Männer nach ihrem Charakter, ihren Tugenden und ihren Lastern genannt[1]). Die Art der Benennung unterliegt denselben Gesetzen, deren sich die Schrift zur Andeutung einer Wahrheit bedient; in der Regel jedoch sind die Grundbuchstaben des Namens wiederzufinden. פלטיאל wird er darum genannt, weil ihn Gott behütet und gerettet von der Sünde; er hatte ein Schwerdt zwischen sich und dem ihm von Saul gegebenen Weibe, dessen Tochter, die dem David versprochen war, gesteckt, um ihr, die die Verlobte eines andern war, nicht beizuwohnen. Daß er bis Bachurim, dem Jünglingsalter, ihr folgte, mag die erste Anregung zu dieser Sage gegeben haben. Denn die Ausschmückung mit dem Schwerdte kommt auch in anderen Dichtungen dieser Zeit vor[2]). Goliath wird er seiner Frechheit wegen genannt, da er offen gegen Gott gesprochen[3]). Weibliche Personen werden nach ihrer äußern Form genannt, nach der Gestalt und dem Aussehen. עכסה wird Kaleb's Tochter darum genannt, weil jeder, der sie sah, ob ihrer Schönheit willen der eigenen Frau untreu grollte, כעס, zürnte. Esther wird Hadassa genannt, weil sie „grün" aussah, aber wie Venus, einen Gürtel der Anmuth trug. Beide, Männer wie Frauen, werden aber auch nach ihren Thaten genannt. Orpha wird sie darum genannt, weil sie der Schwiegermutter den „Rücken" wandte; dieser Name schien überhaupt für etwas Freches und Unverschämtes gegolten zu haben, wodurch die Dichtung einer Buhlgeschichte von den 100 Großen und dem Hunde entstand. Ruth, weil sie geschaut im heiligen Geist ראות die Zukunft. Eben so die drei

---

[1]) Chulin 60, b.

[2]) Sanhedrin 19, b.

[3]) Sota 42, b. Achiman מיכמן שבאחיו, der Ausgezeichnete unter den Brüdern.

Töchter Hiobs[1]). דלילה Delilah, weil sie gezaust und gezogen [דליל Faden] den Simson in seinem Wesen, seinen Thaten etc.[2]). Auch die zwölf Kundschafter wurden nach ihren Thaten genannt, so war eine hagadische Ueberlieferung; sie ist aber nicht uns [zur Erinnerung] überkommen[3]). Manchmal sollen die Namen von Personen die Zustände der Zeit bezeichnen. Die Schrift selbst hat dazu die Anleitung gegeben. Peleg ward er genannt, weil in seinen Tagen die Erde getheilt wurde פלג. So wird nun eben darum Ahasveros so genannt, weil Alle in seiner Zeit arm wurden[4]). Merkwürdig ist aber die Auslegung der sieben Namen seiner Feldherren, die eine Vertheidigung Israels vor Gott darstellen[5]), als sollte damit angedeutet sein, selbst in den Namen der Räthe seines Feindes liegt etwas, was für Israel spricht.

Eben so wurden auch die Benennungen der Thiere, Länder, Flüße, Berge, Städte und sogar verschiedner Geräthe nach ihrem Wesen, ihrer Lage, Bestimmung, ihren Eigenheiten etc. erklärt und zwar im hagadischen Geist, nach hagadischen Grundsätzen. Die Erklärung mußte pikant sein, dagegen durfte sie nur in den Hauptbuchstaben auf eine Weise, die wenn auch nur entfernt daran erinnert, angedeutet sein. So wurden die Namen der Thiere nach ihren Eigenheiten erklärt. Der Storch wird darum חסידה genannt, weil er Mildthätigkeit übt mit seinen Genossen (?). אנפה wird darum ein anderer Vogel genannt, weil er mit Anderer Weibchen buhlt[6]). Die Ländernamen wurden nach ihrer Beschaffenheit und Lage erklärt; eben so die Flüsse, Berge und Städte. ירדן wird darum so genannt, weil er niederfließt, niederkommt von Dan[7]).

---

[1]) Baba Bathra 16.
[2]) Sota 9, b.
[3]) Jalkut Schim. I. 742. Sota 34, b.
[4]) Megillah 11, a.
[5]) Jalkut Schimeoni II. 1052. Midr. Rab. Esther 12, 5.
[6]) Chulin 63 a. נאף.
[7]) Bechoroth 55, a.

חדקל, weil sein Wasser scharf und leicht ist[1]). — פרת weil sein Wasser sich vermehrt, פרה. — לבנון weil er die Sünden Israels weiß macht, und es mit Gott versöhnt[2]). — פיתום der Mund des Abgrundes hat die Bauten verschlungen; רעמסס weil das Land einzeln ראשון die Bauten zerstörte[3]). נבוא weil drei Propheten dort ruhen[4]). שטים weil dort die erste Verführung zur Unzucht שטה [das abtrünnige Weib] entstand.

Die Benennung bestimmter Werkzeuge, Geräthschaften heiliger Dinge und seltener oder unbekannter Gegenstände wird in gleicher Art abgeleitet und bedeutet, und mit andern Zuständen in Verbindung gesetzt. מאכלת das „Messer", wird so genannt, weil es das Essen bereitet, und von ihm das Essen herkömmt, was Israel ißt. נכסים „Güter", weil sie Einem verborgen, entzogen sind, und dem Andern gehören, gleichsam als wenn die Hauptidee des Vermögens darin bestände, daß es Andere nicht besitzen, aber danach streben. Eben so זוזין „Geld", das von Einem zum Andern sich bewegt, זז „bewegen". ממון was man zählt, ist nichts מה[5]). מעות was für die Zeit ist. חשמל weil es feurige Thiere sind, חי אש, die da reden ממלל. מחלוקה weil die Anfangsbuchstaben auf die Worte hindeuten, Schläge מכה, Bann חרם, Strafe לקוי, Fluch קללה und Gräuel תועבה, was alles durch Streit entsteht[6]). כשפים weil sie schwächen מכחיש die göttliche Leitung ממליא[7]). אשורית wird die Schrift genannt, weil die Buchstaben „gerade" sind[8]), von אשר „gerade leiten".

---

[1]) Berachoth 61.
[2]) Joma 39, b.
[3]) Sota 11, b.
[4]) l. c. 13, a.
[5]) Vgl. auch oben §. 168.
[6]) Jalkut Schim. I. 751.
[7]) Sanhedrin 67, a.
[8]) l. c. 22, a.

§. 178.

Was im Texte unbestimmt geblieben, wird bestimmt angegeben; man sucht zu ermitteln, was übergangen schien, und nicht erwähnt wird. Verse, die einen allgemeinen Charakter haben, werden auf einen speciellen Fall angewendet, als wollte man damit anführen, was den göttlichen Schriftstellern vorgeschwebt, von welchem Einzelfalle sie zur Aufstellung eines allgemeinen Satzes sich aufgeschwungen haben mögen. Reden werden genau mit dem bezüglichen Fall in Verbindung gesetzt. Es ist solches die höhere Tendenz des Commentars, und in jeder Exegese zu bemerken. Man will damit das vorschwebende Bild ausführen, in den einzelnen Theilen ergänzen, zwischen den Zeilen, so zu sagen, lesen, was gemeint war, ohne gesagt zu sein, auch ausdrücklich bezeichnen, und den ganzen Inhalt abrunden. Das Charakteristische der hagadischen Exegese besteht also nicht in solcher Tendenz, sondern in der Art der Ausführung, in der Ansicht über das Wesen des Unbestimmten, d. h. dessen, was als unbestimmt gilt, und nicht genau bezeichnet schien, in der Methode, die genaue Angabe zu erreichen, und in den Mitteln, deren man sich bedient, die genauere Angabe sicher zu stellen. Das allein trägt den hagadischen Charakter an sich.

Als unbestimmt mußte vom hagadischen Standpunct aus alles dasjenige gelten, das nicht deutlich in der Schrift und in den in der Schrift angeführten Personen und Gegenständen bezeichnet ist; wenn Personen auch nicht mit Namen genannt, und nur en passant erwähnt wurden, vermuthet doch die Hagadah, daß sie bestimmte und namhafte Personen sind, die schon anderweitig hervortreten, namentlich wenn sich ein Factum an sie anreihet, und sie Gegenstand der Besprechung eines Bibelabschnittes sind; sie dann anzugeben und zu ermitteln, war Pflicht der Exegese; da sie nur von der Schrift nicht genau bezeichnet wurden, die Namen aber wohl herauszubringen seien. Gegenstände, die zwar bezeichnet wurden, aber nicht ausführlich genug, so wie man es in der Hagadah bei diesem Hang zum Wunderbaren erwartete, werden genauer un-

terſucht, und mit ermittelten Angaben bezeichnet. Verſe, die zwar ganz allgemein gehalten ſind, ſich aber dennoch nach Anſicht der Hagadah auf etwas Concretes beziehen ſollen, werden in Beziehung auf den concreten Fall ausgelegt. Prophezeiungen, namentlich die im Pentateuch, Hindeutungen auf die Zukunft, die aber nun bereits vergangen ſcheint, ferner Lebensregeln, die nicht ausführlich genug dargeſtellt ſind, und Angaben, die noch nicht hinlänglich deutlich ſchienen, galten als unbeſtimmt, und wurden nun ausgelegt, angewandt und ermittelt.

Die Mittel zu dieſem exegetiſchen Streben ſind nun ganz hagadiſcher Art, nach den Regeln, der gegebenen Anleitung und nach dem Geiſte derſelben; die Combination des Entfernteliegenden, das Ueberraſchende, das Geiſtvolle ſind die Baſen der Erfindung, das agens zur Ermittelung. „Vier Männer waren ausſätzig" erzählt die Schrift; „Männer" ſind nach hagadiſcher Anſicht immer hervorragende Perſonen, und ſie wurden der Mittelpunct eines großen Ereigniſſes; es müſſen bekannte Perſonen ſein. Und da Gachſi und ſeinen Nachkommen ein ewiger Ausſatz von dem Propheten Eliſchah verheiſſen war, II. Reg. 5, 27, ſo waren dieſe vier gewiß keine andere, als Gachſi und ſeine drei Söhne[1]); es war gefällig, die Prophetie des Eliſchah erfüllt zu ſehen, und dem Geiſte zuſagend, und darum ſo unbegründet uns eine ſolche Hypotheſe erſcheint, war ſie wahrſcheinlich, und wurde in der Tradition ſicher. סֵפֶר הַיָּשָׁר ein Buch, das citirt, aber nirgends deutlich bezeichnet wird, ſoll nach gleicher Wahrſcheinlichkeit, gerade eines der bibliſchen Bücher ſein, weil andere, uncanoniſche alſo nicht heilige, ſchwerlich von den göttlichen Autoren würden angeführt werden. Einige behaupten darum: es ſei das Buch Abrahms, Iſaaks und Jacob's, der gerechten, alſo die Geneſis; andere: es ſei Deuteronomium, noch andere: es ſei Judicum; und die daraus allegirten Stellen werden durch exegetiſche Combinationen in den genannten Büchern nachge-

[1]) En Jacob, II. 138, c.

wiesen[1]). ספר תולדות אדם Gen. 5, 1, das Buch, in dem alle Geschlechter dem Adam angezeigt wurden[2]). דור soll in der Regel 600,000 Männer bezeichnen, weil die Schrift sich dieses Ausdruckes von den Ausgewanderten aus Aegypten bedient; עדה dagegen 10 Personen, weil die Schrift zehn von den Kundschaftern, zwei blieben treu, also genannt hat. Num. 14, 4.

So wird auch die Zukunft, so weit sie bereits in Erfüllung gegangen, in derselben Art angegeben, und überhaupt das Unbestimmte darin genau bezeichnet. Jacob wollte verkünden, was in späten Tagen seinen Söhnen treffen wird. Gen. 49, 1; es ist aber davon keine Spur vorhanden; auch ist nicht gesagt, von welchen Beziehungen der Zukunft die Rede sein sollte. Man nimmt darum für Zukunft, das äußerste Ende der Tage, קץ, was er verkünden wollte; es hat sich ihm aber verhüllt, denn es sollte nicht kund werden, was am Ende der Tage sein wird[3]). Gen. 15, 12, „Und sieh, Furcht, große Finsterniß fällt auf ihn". Die Furcht flößt Persien ein; Finsterniß macht Medien, und Jonien befiel das Volk; das war die Schreckenserscheinung, die aus der Zukunft in die Gegenwart Abrahm's hineinragte. Gen. 1, 2. „Die Erde war wüst, öde und finster auf dem Abgrunde, der Geist Gottes aber schwebte"; wüste in Zeiten Babylons, öde in denen Persiens, finster in denen Joniens, und in dem alles verschlingenden Abgrunde Rom's; aber immer war der Geist Gottes schwebend über dem Volke. Es wird natürlich die hier gewählte Bezeichnung durch Parallelstellen belegt und nachgewiesen. Gen. 27, 3, Isaak sprach zu Jacob, „Nimm deine Geräthe, dein Gehänge, deinen Bogen, gehe aufs Feld und jage mir Wild". Es war eine Verkündigung Isaaks für die Zukunft gegen Esau und die Feinde Israels, die den Sieg auf Zeiten erringen werden. „Deine Geräthe" ist Ba-

[1]) Jer. Sota 47.
[2]) Sanhedrin 38, a, b.
[3]) Pesachim 56, a.

bylon, von dem erzählt wird, „sie trugen die Geräthe des Tempels in den Schatz der Götzen"; „dein Gehänge" ist Medien; der gehangene Feind Haman ist sein Repräsentant; „dein Bogen" ist Griechenland, von dem die Schrift sagt, „ich habe Jehudah mit dem Bogen getreten", Sachariah 9, 13, das auf dasselbe bezogen wird; „gehe aufs Feld" ist Edom, wie es heißt, „nach dem Lande Seir, dem Felde Edoms"; in Zeiten dieses, da wirst du, Feind, die Beute jagen. Gen. 33, 13, „und sterben wird das Kleinvieh"; diese Aeußerung Jacobs muß ihre Anwendung finden, da die Schrift sie erwähnt, und sie fand sie in den Tagen Adrian's, oder Hamans, da der unschuldigen Kleinen viele an einem Tage umgekommen wären, wenn sie nicht Gott beschützt hätte.

Auch werden Aeußerungen für eine Zeit und zu einer Gelegenheit gesprochen, gern auf eine andere Zeit und Gelegenheit bezogen, gleichsam um sie dadurch genauer zu bestimmen. Es stellt solches Verfahren eine gegenseitige Beziehung und Verbindung heraus. Gen. 33, 13, „die Kinder sind jung", das ist Moses und Aron, die noch nicht reif sind; es ist also noch keine Zeit, nach Seir zu ziehen und dort Strafgericht zu üben. Ja selbst Gesetzstellen werden zu solchem Verfahren benutzt[1]).

Allgemeine Aussprüche werden auf einen concreten, namentlich in der biblischen Geschichte vorkommenden Fall bezogen, und dadurch bestimmt. „Ehre wird den Weisen zu Theil", der Vers bewährt sich משמש bei allen biblischen Helden, die da gelebt, Noah, Abrahm, Moses etc. von Erschaffung der Welt bis jetzt. „Der gierig ist auf Geld, der weiß nicht, daß ihm Mangel חסר wird", Proverb. 28, 22, bezieht sich auf Ephron, der gierig war auf Geld, und als er es erhielt, damals ward sein Name ohne Vav defect und mangelhaft geschrieben, während er sonst überall mit Vav, also voll geschrieben ist[2]); wirklich ist in einem und demselben Verse, was al-

[1]) Tanchuma Levit. 172, a.

[2]) Midr. Rab. Gen. Par. 58.

lerdings auffallend ist, ein Ephron voll und eines ohne Vav geschrieben, Gen. 23, 16. Proverb. 11, 30. „Der Seelen kauft ist weise", bezieht sich auf Noah[1]). Proverb. 32, 30. „Lügen ist die Gunst und eitel die Schönheit", bezieht sich auf Joseph, dem seine Schönheit viel Unheil zuzog. Num. 11, 5, „wir gedenken der Fische"; es ist aber nirgends solcher erwähnt, es wird darum nach einer Ansicht auf die Vermischung der Geschlechter und die Fruchtbarkeit in Mizraim bezogen, wofür „Fische" ein euphemistischer Ausdruck ist, welcher wohl in der Schrift, namentlich nach hagadischer Auslegung im hohen Liede erwähnt wird[2]). Es wurden auch Verse, die nach gewöhnlicher Bedeutung keinen treffenden Sinn geben, in einer speciellern Deutung ausgelegt, als sei der Sinn in schroffer excentrischer Weise bildlich ausgedrückt. „Er hat das Weib seines Nächsten nicht verunreinigt"; wird in der Schrift als eine besondere Tugend und ein Verdienst angerechnet, was aber zu thun eigentlich große Niedrigkeit verräth, zu unterlassen also nicht so gepriesen werden sollte; es wird darum ausgelegt, er habe das, was dem andern angetraut, nämlich seinen Nahrungszweig, nicht gebraucht, sich dessen nicht bemächtigt, was also mit Ehebruch verglichen wird[3]). Eben so, „er näherte sich keiner Unreinen", eine Bezeichnung für den, der sich fremder Gelder, namentlich anvertrauter Armenspenden, nicht bedient[4]).

Man liebte es auch, biblische Verse auf das Leben der Gegenwart und deren Ereignisse anzuwenden, als wollte man sie in dem Worte angedeutet wiedererkennen; es gehört dann eigentlich nicht mehr zur Exegese, sondern zeigt blos die Vertrautheit mit der Schrift und das Streben, sich ganz in sie zu versenken. „Das Scepter soll nicht von Jehudah weichen", deutet auf Hillel[5]); von Andern wird es auf R. Akibah bezo-

[1]) Midr. Rab. Gen. Par. 30.
[2]) Joma 75, a.
[3]) Sanhedrin 81, b.
[4]) Sanhedrin 61, a.
[5]) Sanhedrin 5.

gen[1]). Man fragte Kinder nach den erlernten Versen, und deutete sich daraus die Zukunft; und man bediente sich, statt einer selbstständigen Bezeichnung, für alle Fälle der biblischen Ausdrücke mit geistvoller Anwendung.

§. 179.

Bis hieher theilte die hagadische Exegese die Tendenzen und Bestrebungen jeder andern Exegese, und sie unterschied sich nur in der Auffassung, in den Mitteln der Ausführung und in der Methode, in der Art der Erklärung und Auslegung. Es zeigt sich aber auch der Unterschied in der Tendenz und in dem Bestreben. Während nämlich jede andere Exegese dahin strebt, wie dies in ihrer Natur liegt, den gegebenen Inhalt wiederzufinden, sucht die hagadische denselben aus- und fortzuspinnen, wie dies in ihrer Grundansicht bedingt ist. Die Ansicht der Zeit war mit der biblischen so innig verwandt, daß sie diese nicht anders als mit der durch die Ideenassociation herbeigeführten Beigabe von verwandten Ideen und Ausschmückungen wiedergeben konnte, und daß die neue vermehrte Ausgabe des biblischen Inhalts als der ursprüngliche galt. Das Charakteristische der hagadischen Exegese besteht also darin, den biblischen Geist fortzusetzen, den Inhalt zu vermehren und auszuschmücken, die Erzählungen auszubreiten und die Angaben als Lehren und Grundsätze zu vermehren. Diese Vergrößerung des biblischen Inhalts war keine absichtliche und freie, sondern sie lag unbewußt in der Auffassung begründet; man konnte sich dem biblischen Stoffe nicht so gegenüberstellen, um genau Alles zu unterscheiden, was zu demselben gehört und was nicht, sondern gab unwillkührlich ihm manche der eigenen Ideen bei. Es wurde also in die Schrift hineingetragen, und doch galt die Herausstellung dieser Zulage als eine bloße Erläuterung, weil man sie als zu dem biblischen Inhalt gehörig betrachtete.

Die Hineintragung und Dichtung geschah auch unter der-

[1]) Chagigah, 15, b.

selben Bedingung, wie die Erklärung und Erläuterung. Wenn nämlich, und hiebei leitete die Gewalt der objectiven Richtigkeit, die neue Dichtung wahrscheinlich in dem Sinne und dem Geiste der Schrift, und in dieser als mit angedeutet, betrachtet wurde, so wurde sie ohne Weiteres als zur Schrift gehörig angeführt. Wahrheiten im Geiste der Schrift, Lehren und Grundsätze, die sie wahrscheinlich angedeutet, weil sie anzudeuten, Tendenz und Aufgabe der Schrift war, oder sonst einleuchtende Ausschmückungen und Ergänzungen werden ohne weitere Veranlassung und Motivirung angeführt, und im Commentar besprochen. Dabei wird aber selbst auf den Text nichts gegeben; sogar dem buchstäblichen Sinne desselben widerstrebende Angaben werden nicht beachtet, sobald die Ergänzung und Ausschmückung sonst einleuchtend ist. Die subjective Ueberzeugung machte sich dem objectiven Inhalte, der aus Mangel an exegetischen Hilfsmitteln ohnehin nicht so abgerundet erschien, gegenüber dermaßen geltend, daß sie die sich vorfindenden Bezeichnungen des Textes als unerklärt bei Seite schob, und nicht beachtete, und eine gewaltsam erläuternde Auflösung versuchte, wie sie bei den exegetischen Regeln leicht möglich ist. Es wird dabei angeführt: אל תיקרי „lies nicht so", um es zu verstehen, sondern versuche eine andere Erläuterung. Die platonische Idee von den Uridеen schwebte, da sie eine mysteriöse mystische Bedeutung hatte mit Sicherheit vor, und mußte wohl in der Schöpfungsgeschichte vorkommen; bei Schöpfung der Welt mußten die Urformen mitgeschaffen sein. Es wird darum unter den geschaffenen Einzelwesen immer nur die Idee derselben verstanden, und Gen. 2, 1 unter צבאם die geformten Urbilder; weil Himmel und Erde bereits erwähnt sind, mit diesem Worte also nichts anders angedeutet werden kann. Zu diesem Ende nun wird für צבאם gelesen צבונים, „Umrisse", „Formen", was hier das Verständliche ist[1]).

Waren Andeutungen oder Schwierigkeiten im Texte, theils

[1]) Chulin 60, b.

selbst in die Augen fallende, theils solche, die durch Ermittelung sich ergaben, nach buchstäblicher oder hagadischer Deutung vorhanden, die durch Ergänzen und Hineintragen sich beseitigen ließen, so konnte natürlich das Vermehren und Vergrößern des Inhalts leichter vor sich gehen; man brauchte nur eine freiere, subjective Wahrscheinlichkeit für die Zugabe. Was an dem Texte gewonnen war, konnte an innerer Wahrscheinlichkeit vermißt werden. Reden zwischen den biblischen Helden oder Gott und Israel, die den Text ordentlich beleuchten sollen, werden häufig ersonnen, weil doch sicher viel, und wahrscheinlich auch das gesprochen wurde. Gen. 34, 13, sind die Worte „weil er geschändet hat Dinah, ihre Schwester", in der Rede der Brüder überflüssig, da sie dieses nicht zu sagen nöthig hatten, was man ohnehin weiß; und es soll darum das die Rede des heiligen Geistes gewesen sein. Der Sinn der Stelle sei folgender: sie redeten mit Sichem heftig, [denn die Stimme Gottes rief ihnen zu] daß er geschändet habe. Mit andern Worten, es ist dies die Angabe der Gesinnung des göttlichen Geistes in ihnen. So Gen. 11, 6 ruft Gott zur Busse in עתה, und spricht auf die Weigerung לא den Fluch יבצר aus. Zachar. 1, 5, „Euere Väter, wo sind sie, und euere Propheten, leben sie denn ewig?" soll ein Zwiegespräch zwischen Israel und dem Propheten sein. Dieser erinnert Israel ob seiner Sünden an die Eltern, die nun auch nicht mehr sind; und Israel antwortet, haben denn eure Propheten, die doch nichts gesündigt haben, ewig gelebt? Und der Prophet lenkt darum auf eine andere Weise ein[1]). Dialoge werden auch zur Auseinandersetzung und Erläuterung des Inhalts gedichtet und angeführt; das Gesagte sollte damit deutlicher und anschaulicher gemacht werden; namentlich wenn die Schrift selbst auf eine Unterredung hinweist, wird diese des Breiteren ausgesponnen. Ein solches Gespräch wird erdichtet zwischen Josua und Achan[2]). Zur

[1]) Sanhedrin 105, a.

[2]) Sanhedrin 43, b. cf. die Unterredung zwischen Korach und seiner Frau. En Jacob II. 140, a.; oben §. 112, 170.

Charakteriſirung des Nadab und Abihu wird ein Dialog angeführt, in welchem ſie ſich über das lange Leben des Vaters und Onkels beklagten, und wodurch ſie ſich auch den Tod zuzogen[1]); und zur Erläuterung des Jeſ. 50, 1, wie Gott auf die Frage kommt, eine andere Frage erdichtet und angeführt[2]). Aber auch Facta, die wahrſcheinlich ſind und im Geiſte begründet, werden auf gleiche Veranlaſſung, nämlich wenn der Text eine Schwierigkeit bietet, gedichtet und ſo in den Text hineingetragen. Wie es in der Schrift ausdrücklich bedeutet wird, daß Abrahm Seelen anwarb, wie nämlich der Midraſch es auffaßte, Proſelyten machte, ſo wird ein Gleiches auch von Jacob erwieſen; die Wahrſcheinlichkeit iſt da, daß auch Iſaak Proſelyten gemacht haben wird. מגורי Gen. 37, 1, ein auffallendes Wort, da vom Lande Canaan der Ausdruck גר nicht gebraucht wird, wird nun dahin ausgelegt, daß auch Iſaak, der Vater, מגייר Proſelyten angeworben hatte. 42, 1. שבר ein ſeltenes Wort, das aber auch zugleich Hoffnung bedeutet. Da wahrſcheinlich iſt, daß Jacob als Prophet von dem Aufenthalte ſeines Sohnes Joſeph in Mizraim gewußt haben wird, ſo wird behauptet, daß Gott, der Jacob leitete, nun ihm angedeutet, nach Aegypten zu ſchicken; denn er habe Hoffnung: ſein Sohn lebe; durch welche Behauptung dieſes Wort in das rechte Licht geſetzt wird. Gen. 18, 21, הכצעקתה, ein Wort, das, wie Deuter. 22, 27 vorkommt, auf ein Mädchen hinzudeuten ſcheint; bei den Sünden Sodoms wird doch wahrſcheinlich eine auch ein Mädchen betroffen haben, und das Wort, das die Größe der Sünde andeuten ſollte, deutet auf ſie hin, die nun des Weiteren ausgeſchmückt wird. Gen. 49, 2, הקבצו ſetzt voraus, daß ſie zerſtreut waren, und da wird nun die Zerſtreuung des Weiteren ausgeſchmückt. Gen. 19, 1, ישב בשער wird vom Richteramte gebraucht; im

---

[1]) l. l. 52, a. Der Dialog ſcheint einer ältern Quelle entnommen; wie das וכבר andeutet.

[2]) l. l. Sanhedrin 105, a.

Thore saßen die Richter, Threni 5, 14. Ruth 4, 1. Die Verbindung und die Zeitbestimmung des Erscheinens der Engel zeigt also deutlich darauf hin, daß sie an diesem Tage den Lot zum Richter erwählt haben. „Die beiden Engel kamen des Abends, da Lot Richter ward"; denn anders wäre wohl die Zeit nicht gut bestimmt. Die Angabe wird nun des Weiteren ausgeschmückt. Auch nach anderen allegirten Stellen werden dergleichen Ausschmückungen und Dichtungen vorgenommen[1]).

Bei unbestimmten, unsichern Angaben der Schrift werden Ausschmückungen gedichtet und hineingetragen, natürlich nach den Mitteln, die zu Gebote standen, und damit die Angaben der Schrift ergänzt. Gen. 14, 13, הפליט mit He Articuli deutet auf eine bestimmte Person hin; die Person wird in Verbindung mit Og gesetzt, der übrig geblieben ist, und sich geflüchtet von den Raphaim; sein langes Leben giebt Stoff zu reichen Ausschmückungen. I. Sam. 4, 12, „Ein Mann von Binjamin lief", איש ist immer ein angesehener Mann, und wer war der berühmteste aus dem Stamme Binjamin? Saul war es, der da lief[2]). ויכחם אותם wird die Trostrede nach dem Geiste der Schrift erdichtet und ergänzt[3]).

Es werden aber auch Dichtungen und Ausschmückungen ohne jede weitere Veranlassung aus dem Texte und ohne jede innere Wahrscheinlichkeit angeführt; in keiner andern Absicht, als um mit lebendigen Farben und mit glühender Phantasie den Inhalt auszuschmücken. Freilich sind solche Dichtungen im Geiste und Geschmacke des Orients gar oft üppig und jovial, und nicht immer classischer Art. I. Reg. 1, 13, החרה, הח dreizehn Mal דרה mußte sich Bath Scheba das Gewand ausdrücken[4]), und daran knüpfte sich eine selt-

[1]) En Jacob II. 140, a.

[2]) Jalkut Schim. II. 102.

[3]) Megillah 16, a, b.

[4]) Raschi sagt dreizehn Wörter sind im Verse, aber das läßt die Dichtung unerklärt.

same Dichtung. וחערל „seine Haut dehnte sich 300 ערל Ellen"; והיה ערל wird gelesen. Die Dichtungen über die Bosheit Sodoms[1]), über die Ueppigkeit am Hofe Ahasverus[2]) ꝛc. führen wir blos im Allgemeinen an. Namentlich sind solche Dichtungen frei, und spielt die Phantasie ungehindert, wenn der engere Kreis der göttlichen Verwaltung nicht berührt, und der Kern des biblischen Inhalts durch solche Zusätze nicht verletzt wird. Und werden dort auch die meisten Dichtungen angetroffen, wo die Exegeten am Liebsten weilen, und was den Glanzpunct einer ganzen Periode bildet. Am Hofe des Königs Salomon ergeht sich die Dichtung gern, und was durch die Schrift von ihm herübertönt, wird vielfach ausgeschmückt, und mit glühender Phantasie phantastisch gedacht. Der Stuhl, den Salomon bauen ließ, seine Dienerschaft, sein Luxus wird des Ausführlichen beschrieben, und im Zusammenhange dargestellt[3]). Besonders wird seine Zusammenkunft mit der Königin von Saba in den verschiedensten Dichtungen gefeiert. Selbst die Räthsel, die sie dem Könige aufgegeben, werden nicht verschwiegen[4]). Sie werden jedoch von Andern anders angegeben[5]). Auch um die guten Helden zu loben, und die bösen zu tadeln, werden Dichtungen angebracht, und die Exegeten verweilen gern bei ihnen[6]).

§. 180.

Ferner wird, was die Schrift anführt oder behauptet, besonders ausgeschmückt und ausgeführt. Während man in jeder andern Exegese die Behauptung nur so weit gelten läßt, als sie angeführt ist, und nur in den Theilen, die angegeben werden, während man nur das als geschehen annimmt, was

---

[1]) Sanhedrin 109, a, b.

[2]) Megillah 14, 15 etc

[3]) Targum Scheni zu Esther 1, 3.

[4]) Aehnliche Sagen sind auch im Josephus bei Erzählung salomonischer Ereignisse angeführt; sie sind also sehr alt.

[5]) Targum Scheni l. l. Jalkut Schim. II. 1085.

[6]) Jalkut Schim. I. 765.

deutlich erzählt wird, wird in der hagadischen die Wahrheit einer jeden Behauptung in der weitesten Ausdehnung aufgenommen, und die Geschehnisse mit glühender Phantasie aufgefaßt, und mit strahlenden Farben wiedergegeben. Man arbeitete, um eines Bildes sich zu bedienen, den Inhalt aus. So umgeben die biblischen Wunder neue Wunder, die Geschichte, die ohnehin schon eine erhabene Fassung hat, wird mit noch größerer Erhabenheit gedacht, Lehren und Behauptungen der Schrift werden nach ihrem ganzen Umfange auseinandergesetzt. Og, den die Schrift ohnehin als einen Riesen bezeichnet, wird ins fast Ungeheure vergrößert; sein Hüftknochen war mehr denn drei Meilen groß, und eine Jagd auf Hirsche wurde darin angestellt.[1]) In der Augenhöhle des Absischalom, dessen Haar in der Schrift so wunderbar stark bezeichnet wird, versank der lange Aba Saul bis zur Nase. — Simson, der starke, nahm die beiden Berge Zaraah und Eschtael, und zerrieb sie aneinander.[2]) — Das wunderbare Manna wird in einen ganzen Wunderkreis eingehüllt. Mit ihm fielen Edelsteine vom Himmel, es drang in alle Glieder, und stärkte sie.[3]) — Andeutungen in der Schrift[4]), die dichterische Darstellung biblischer Dinge in den Psalmen und Hiob, mit dem Hange zum Wunderbaren, und die Gegenstände der Schrift wunderbar und erhaben zu machen, gaben die Anleitung zu solcher Ausschmückung und Verherrlichung.

Von der Ausführung der biblischen Anordnungen und Gesetze, der Lehren für die practische Anwendung war in der „halachischen Exegese" die Rede. Hier kann nur von solchen Behauptungen gesprochen werden, die auf das Leben keinen directen gesetzlichen Einfluß üben. Solche Sentenzen und Vergleiche in der Schrift werden aber so weit ausgeführt, als mit der Wahrheit vereinbar ist; sie werden auch begründet und

---

[1]) Niddah 24, b.

[2]) Sota 9, a. b.

[3]) Joma 75, a. b.

[4]) אורה punctirt „ihr Licht"; sie deckte ihre Schenkel auf, und es leuchtete. Kethuboth 10, a. Niddah 8. b.

nachgewiesen aus dem Leben. „Ein guter Name ist besser denn Oel", Coheleth 7, 1, wird durch beiderlei Eigenschaften nachgewiesen. Israel wird im hohen Liede mit einer Taube verglichen, und der Vergleich wird in den einzelnen Puncten nachgewiesen.[1]) Von Israels Fruchtbarkeit bedient sich die Schrift des Ausdrucks וידגו von דג „Fisch", und das Bild wird ausgeführt und nachgewiesen, wie die Fruchtbarkeit der Fische eine gesegnete ist.[2])

§. 181.

Die Schrift und ihr Inhalt war aber den Exegeten der Hagadah so heilig und wahr, daß man beide nicht nur erklärte, erweiterte und begründete, sondern daß man sie auch vertheidigte und in Schutz nahm. Was darin gut geheißen wird, soll auch wirklich gut sein. Was in der Bibel erzählt wird, ist unter der besonderen höhern und unmittelbaren Aufsicht Gottes, und durch ihn selbst veranlaßt geschehen, es muß also auch als einleuchtend und wahr nachgewiesen werden. Es wird daher die Leitung Gottes, wie wir sie in der Schrift dargestellt sehen, bei jeder Gelegenheit vertheidigt. Bei solchen Untersuchungen wird Gott sehr erhaben gehalten, und das Nationalgefühl, das sonst manche Frage beseitigt, wird zurückgedrängt. Es werden darum die Fragen aufgeworfen, weshalb Gott gerade Israel sich offenbart hat, und wie die anderen Nationen sich zur Offenbarung verhalten, ob auch ihnen die Gnade Gottes zu Theil wurde, und solche Fragen nach dem individuellen Standpuncte jedes einzelnen Exegeten beantwortet. Nach Einigen hat Gott die Lehre allen Nationen angeboten, die sie nicht annehmen mochten; nach Andern hat jedes Wort sich gleich in 70 Stimmen getheilt, daß jede Nation das Wort hätte hören und verstehen können. Wieder war Israel gezwungen worden, die Lehre anzunehmen, oder Jeder war für

[1]) Midr. Rab. Cant. 15, a.

[2]) Wie Fische verdeckt sind, so ist nur gesegnet, was nicht dem Auge ausgesetzt ist.

sich werth, das Gesetz zu empfangen, oder endlich war es nur ein Verdienst der Vorfahren. Es wird so vertheidigt, daß gerade zehn Plagen von Gott den Aegyptern auferlegt wurden, und daß es solche waren.[1]) Ueberall zeigt sich in der Schrift die Gerechtigkeit Gottes, wie er die Guten belohnt, die Bösen bestraft, gute Thaten und gute Vorsätze mit seiner Gnade segnet. Gen. 14, 23, weil Abrahm sich weigerte, Geschenke anzunehmen, da מחוט bis שרוך hat Gott seine Nachkommen belohnt mit dem Gebote der Schaufäden חוט und dem Levirat, bei dem man den Schuh auszieht, sobald man sich solcher Pflicht entledigen will. Denn „ein Gebot, eine gute That zieht eine andere nach sich." Gottes Wege entsprechen immer ihrer Bestimmung; Vorgänge werden mit den ihnen entsprechenden Folgen gekrönt, und die Schickungen haben ihre gewichtigen Gründe. Bis Abrahm war keiner alt, denn bei ihm kommt zuerst das Wort זקן in der Schrift vor, wahrscheinlich war es keiner von den biblischen Helden, Isaak sah ihm aber so ähnlich aus, daß Niemand den Vater von dem Sohne unterscheiden konnte; da bat Abrahm, daß er alt werden möchte.[2]) Vor Jacob war keiner krank, denn bei ihm kommt zuerst das Wort חלה vor; er aber bat, daß er krank werden möchte, damit Joseph ihn besuche, und er ihn beschwören könne. Isaak hat sich bestechen lassen, denn er hat den bösen Sohn geliebt, darum war er blind geworden[3]); „denn Bestechung blendet das Auge des Hellsehenden", Exod. 23, 8. So wird der frühe und der späte Tod der biblischen Helden besprochen und vertheidigt, weshalb einer länger als der andere gelebt. Joseph starb zehn Jahre vor seiner Zeit, weil er fünf Mal „mein Vater dein Knecht" gehört[4]), und eben so viel Mal durch den Dollmetscher wiederholt, denn er verstand ja das Hebräische, also weil er zehn Mal den eigenen Vater

[1]) Jalkut Schimeoni 183, 764.

[2]) Sanhedrin 107, b. B. Meziah 87, b.

[3]) Midr. Rab. Gen. P. 65.

[4]) Fünf Mal kommt in der Schrift עבדך אבי vor. Gen. 43, 28. 44, 24. 28. 30. 31.

„Knecht" nennen ließ. Der Midrasch führt die Vertheidigung der göttlichen Regierung sehr oft durch schlagende treffende Gleichnisse aus dem Leben durch, und zeigt in solchen die Richtigkeit nach. Er vertheidigt so, weshalb Moses über seinen Mangel an Vertrauen nicht bestraft, und wieder, warum Aron bestraft wurde, weshalb Moses in der Wüste starb ꝛc. Oft endlich wird die Leitung Gottes erst durch die späte Zukunft gerechtfertigt. Rachel mußte darum am Wege begraben werden, und nicht in dem Grabe des Mannes, damit die Nachkommen dereinst, wenn sie ins Exil gehen werden, an ihrem Grabe weinen sollen, und sie für dieselben bete. Denn so geschah es, wie es in der Schrift heißt, „Rachel weint um ihre Kinder", Jerem. 31, 15. Moses ward in Moab begraben, damit eine Sühne sei für die große Sünde, die dort geschehen. Die Vertheidigung freilich ist auch oft mystisch gehalten, wie die Fragen sind, die aufgeworfen werden. Die Erfindung der Vertheidigung unterliegt aber denselben Bedingungen, wie jede andere. Nur mußte sie mehr auf die Sache selbst eingehen, und die Verhältnisse aus sich selbst erklären lassen.

Eben so gerecht sind auch Gottes Strafen, die in der Schrift vorkommen, sie treffen immer den sündigen Theil. In der Belohnung häuft Gott den Segen auf das Ganze, in der Bestrafung dagegen trifft er nur den sündigen Theil und das Glied. Denn größer ist immer der Lohn als die Strafe im Verhältnisse zur That. „Der Sünde gedenkt er nur bis zum dritten und vierten Geschlechte, das Gute aber bezahlt er bis ins tausendste Geschlecht." Die Strafe bewegt sich daher immer nur in den ganz engen Grenzen der Fehlthat. Abischalom war stolz auf sein Haar, darum wurde er durch das Haar bestraft, an dem er hängen blieb. Simson ging nach den Gelüsten seiner Augen, denn er freite gegen den Willen der Eltern ein Philisterweib, und darum wurden ihm die Augen ausgestochen. Die Kinder Jacobs waren die Veranlassung, daß dieser seine Kleider zerriß, darum mußten sie selbst in Aegypten sich die Kleider zerreißen, Gen. 44, 13. Judah sprach lügenhaft zu seinem Vater, הכר „erkenne doch das Hemd deines Sohnes",

Gen. 37, 35; wenigstens war er die Veranlassung zu solcher Anrede, darum ward er durch הכר „erkenne doch die Siegel" ꝛc., 38, 25, was Tamar zu ihm sprach, öffentlich beschämt.

In gleicher Art werden, wie die Regierung Gottes, auch seine Gesetze und Anordnungen vertheidigt. Es ist dieses nicht mehr auf halachischem Standpuncte, denn da durfte keine willkürliche Begründung des Gesetzes angegeben werden, sondern es hat hier die spielende Hagadah die strenge Halachah überwunden; sie bezauberte seine Gewalt, und zwang das Gesetz in die gefällige Form der dichtenden Sage sich zu hüllen. Es wurde aber in der Regel dabei nicht sowohl Rücksicht auf das Gesetz, als auf den Gesetzgeber genommen; die Weisheit in seinen Anordnungen sollte anerkannt werden, nicht gerade die Richtigkeit derselben, da wir solche nicht immer zu ermitteln im Stande sind, und bei der Untersuchung leicht irren können, deshalb die Forschung lieber unterlassen mögen. Es wurden aber dennoch zuweilen auch die Gründe der Gesetze angedeutet, wenn auch keinesweges behauptet wurde, daß sie die ausschließlichen Gründe seien. Das Vieh, das zur Sünde oder zum Götzendienst gebraucht wurde, sollte darum wenn auch unschuldig getödtet werden, damit man der Sünde nicht gedenke, und die Erinnerung an den Sünder sich nicht erneuere.[1]) Veah mußte darum am Ende des Feldes sein, damit die Armen durch das Aufsuchen sich nicht lange zu stören brauchen, ꝛc.[2]) Es werden Gründe angeführt, weshalb das Eglah Arupha im Thal geopfert wurde[3]), weshalb der hohe Priester acht Kleider trug[4]), und gerade Linnen.[5]) In Gold durfte er darum am Versöhnungstage nicht gehen, damit man sich des Goldes beim Kalbe nicht erinnere. Ja selbst die Sprache und die Anordnung wird hagadisch besprochen, ohne auf consequente halachische Bearbeitung einzugehen, und die möglichen Folgerungen,

[1]) Sanhedrin 52, a. 55, b. Sebachoth 8, a.
[2]) Schabbath 23, a.
[3]) Sota 45, b.
[4]) Joma 12, a. Sebachim 54, b. Jer. Joma 72, b.
[5]) Rosch Haschanah 26, a.

die für die Praxis daraus entnommen werden könnten, zu beachten. Deshalb sagt die Schrift, „wenn ein Ochs geboren wird", und nicht „ein Kalb", um dem Volke das Kalb, das es angebetet, nicht vorzuwerfen[1]), und wieder soll an einer andern Stelle שור den andern Thieren voranstehen, dem Volke zu zeigen, daß Gott ihm die alte Sünde nicht mehr gedenke.

Wie die Handlungen Gottes, so werden auch die der biblischen Helden vertheidigt und in Schutz genommen, d. h. in dem Sinne beurtheilt, in dem die Schrift die Helden darstellt. Darum giebt Jacob an Esau Geschenke, um ihn zu bestechen, und durch Bestechung zu blenden, damit seine Weisheit zu Grunde gehe. Er versprach Alles zu verzehnten, und es wird nachgewiesen, daß er selbst seine Kinder verzehnt hat, denn Levi war Gott geweihet, und die Erstgeborenen der vier Mütter brauchten nicht verzehnt zu werden. Man lobte die Guten und ihre edlen Thaten, suchte auch das Gute hervorzuheben, und tadelte die Bösen, und kehrte das Schlechte an den Bösen hervor. Den guten Helden werden gute Gesinnungen untergelegt, und die Absichten der Bösen verdächtigt. Esthers Einladung wird in verschiedener Art doch immer gut ausgelegt[2]); dagegen werden Esaus und Labans böse Handlungen auf alle Weise verdächtigt, wie Böses von solchen Männern mit Recht zu erwarten steht. Dieser soll beim Küssen nur die Gelegenheit gesucht haben, die Schätze, die Jacob mitgebracht haben könnte, an sich zu bringen; jener ihn gar haben beißen wollen.

Ja selbst die Aeußerungen derselben werden in gleicher Art behandelt. Die Aeußerungen werden, je nachdem die Helden sind, in guter oder böser Absicht gedeutet. Alle Reden indessen, die die Schrift anführt, selbst diejenigen, die nur hypothetisch gemeint sind, enthalten keine Lügen, haben eine bestimmte Bedeutung, gehen in Erfüllung, und man suchte sie später angewendet zu finden. „Bis ich komme zu meinem

[1]) Tanchuma l. l.
[2]) Megillah 15, b.

Herrn nach Seir", Gen. 34, 32, sprach Jacob wohl nur in der Absicht, um sich der Begleitung des Esau zu entledigen; aber so nimmt es nicht die Hagadah; sollte Jacob lügen? So kann Jacob nicht sprechen, die Schrift würde nicht solche Reden anführen. Er muß einmal hinkommen. Wann? Dereinst! denn so heißt es in der Schrift, „Erretter werden aufziehen den Berg Esaus", Obadiah 1, 21.[1]) „Ich bin es, Esau aber ist dein Erstgeborener", Gen. 27, 19. „Gott will sich zum Ganzopfer wählen meinen Sohn", Gen. 22, 8. — Esther 3, 25 spricht der König, „das Geld sei dir geschenkt" כסף, und er hat wahr gesprochen, denn כסף beträgt an Zahl so viel עץ, und den Galgen hat er Haman gegeben; anders hätte die Schrift wohl die Worte nicht angeführt. — Abrahm blieb rechts, er konnte darum nicht sagen ואשמאילה Gen. 13, 9, „ich werde links gehen"; der Sinn ist darum vielmehr: gehst du auch rechts, so bleibe ich immer zu deiner Linken.

§. 182.

Ein besonderer Fleiß wird auf die Charakteristrung der biblischen Helden verwendet. Wie ihre Reden und Gesinnungen nach ihrem Geiste gedeutet werden, wie denselben eine hohe Wichtigkeit nachgewiesen, und die Gewalt auf die spätere Gestaltung erörtert wird, so wurden auch ihre Charaktere nach Angabe der Schrift beurtheilt, in dem Sinne, in dem die Schrift sie darstellt; zugleich aber auch nach ihren factischen Leistungen zur Förderung des Gottesreiches, und nach vorherrschenden Nationalgefühlen; nach der einmal gegebenen Richtung werden durch alle exegetische Mittel die einzelnen Handlungen auch umdeutet und erklärt. Israel, das Volk, das das Gesetz empfing, mußte auch werth sein der göttlichen Gnade, und es wird nun durch Anleitung eines Verses das Vertrauen desselben hervorgekehrt. Exod. 14, 22, „die Kinder Israels kamen im Meere auf das Trockene." Auf das bloße Wort,

[1]) Midr. Rab. Gen. P. 78.

die für die Praxis daraus entnommen werden könnten, zu beachten. Deshalb sagt die Schrift, „wenn ein Ochs geboren wird", und nicht „ein Kalb", um dem Volke das Kalb, das es angebetet, nicht vorzuwerfen[1]), und wieder soll an einer andern Stelle שה den andern Thieren voranstehen, dem Volke zu zeigen, daß Gott ihm die alte Sünde nicht mehr gedenke.

Wie die Handlungen Gottes, so werden auch die der biblischen Helden vertheidigt und in Schutz genommen, d. h. in dem Sinne beurtheilt, in dem die Schrift die Helden darstellt. Darum giebt Jacob an Esau Geschenke, um ihn zu bestechen, und durch Bestechung zu blenden, damit seine Weisheit zu Grunde gehe. Er versprach Alles zu verzehnten, und es wird nachgewiesen, daß er selbst seine Kinder verzehnt hat, denn Levi war Gott geweihet, und die Erstgeborenen der vier Mütter brauchten nicht verzehnt zu werden. Man lobte die Guten und ihre edlen Thaten, suchte auch das Gute hervorzuheben, und tadelte die Bösen, und kehrte das Schlechte an den Bösen hervor. Den guten Helden werden gute Gesinnungen untergelegt, und die Absichten der Bösen verdächtigt. Esthers Einladung wird in verschiedener Art doch immer gut ausgelegt[2]); dagegen werden Esaus und Labans böse Handlungen auf alle Weise verdächtigt, wie Böses von solchen Männern mit Recht zu erwarten steht. Dieser soll beim Küssen nur die Gelegenheit gesucht haben, die Schätze, die Jacob mitgebracht haben könnte, an sich zu bringen; jener ihm gar haben beißen wollen.

Ja selbst die Aeußerungen derselben werden in gleicher Art behandelt. Die Aeußerungen werden, je nachdem die Helden sind, in guter oder böser Absicht gedeutet. Alle Reden indessen, die die Schrift anführt, selbst diejenigen, die nur hypothetisch gemeint sind, enthalten keine Lügen, haben eine bestimmte Bedeutung, gehen in Erfüllung, und man suchte sie später angewendet zu finden. „Bis ich komme zu meinem

[1]) Tanchuma l. l.
[2]) Megillah 15, b.

Herrn nach Seir", Gen. 34, 32, sprach Jacob wohl nur in der Absicht, um sich der Begleitung des Esau zu entledigen; aber so nimmt es nicht die Hagadah; sollte Jacob lügen? So kann Jacob nicht sprechen, die Schrift würde nicht solche Reden anführen. Er muß einmal hinkommen. Wann? Dereinst! denn so heißt es in der Schrift, „Erretter werden aufziehen den Berg Esaus", Obadiah 1, 21.[1]) „Ich bin es, Esau aber ist dein Erstgeborener", Gen. 27, 19. „Gott will sich zum Ganzopfer wählen meinen Sohn", Gen. 22, 8. — Esther 3, 25 spricht der König, „das Geld sei dir geschenkt" כסף, und er hat wahr gesprochen, denn כסף beträgt an Zahl so viel עץ, und den Galgen hat er Haman gegeben; anders hätte die Schrift wohl die Worte nicht angeführt. — Abrahm blieb rechts, er konnte darum nicht sagen ואשמאילה Gen. 13, 9, „ich werde links gehen"; der Sinn ist darum vielmehr: gehst du auch rechts, so bleibe ich immer zu deiner Linken.

§. 182.

Ein besonderer Fleiß wird auf die Charakterisirung der biblischen Helden verwendet. Wie ihre Reden und Gesinnungen nach ihrem Geiste gedeutet werden, wie denselben eine hohe Wichtigkeit nachgewiesen, und die Gewalt auf die spätere Gestaltung erörtert wird, so wurden auch ihre Charaktere nach Angabe der Schrift beurtheilt, in dem Sinne, in dem die Schrift sie darstellt; zugleich aber auch nach ihren factischen Leistungen zur Förderung des Gottesreiches, und nach vorherrschenden Nationalgefühlen; nach der einmal gegebenen Richtung werden durch alle exegetische Mittel die einzelnen Handlungen auch umdeutet und erklärt. Israel, das Volk, das das Gesetz empfing, mußte auch werth sein der göttlichen Gnade, und es wird nun durch Anleitung eines Verses das Vertrauen desselben hervorgekehrt. Exod. 14, 22, „die Kinder Israels kamen im Meere auf das Trockene." Auf das bloße Wort,

[1]) Midr. Rab. Gen. P. 78.

„daß sie ziehen sollen", vertrauend, stürzten sie sich ins Meer.[1]) So wird die Gesinnung auf das Beste nach der über den Charakter im Allgemeinen gewonnenen Ansicht ausgelegt, und man bemühte sich, recht scharf nach solcher Anleitung die ihm so verliehene Individualität zu zeichnen. Doch wurde bei solcher Charakterisirung nur auf die Gesinnungen eingegangen, die sich aus einer bestimmten Angabe der Schrift ergeben sollen; bloße Gesinnungsäußerungen in der Schrift bemerkt, werden dagegen auf weit und fern liegende Thatsachen bezogen. Es schien unwahrscheinlich, daß die Schrift sich zum bloßen Bericht über Gefühlsäußerungen hergeben sollte, und darum wird in solchen Angaben immer etwas Bedeutendes gesucht; theils soll die Zukunft damit angedeutet sein, theils eine schärfere Charakterisirung damit gegeben, oder auf ein geschichtliches Factum, das nicht berichtet wird, hingewiesen werden. Gen. 45, 14, „er (Joseph) fiel um den Hals seinem Bruder Binjamin und weinte, und Binjamin weinte um seinen Hals." Sie weinten beide über die beiden Tempel, in beiden Landen stehend, um den Tempel zu Schiloh und Jerusalem, die dereinst zerstört werden würden. Gen. 29, 13, „er (Laban) umarmte und küßte ihn (den Jacob)"; er wollte ihn dabei befühlen, ob er Schätze aus des reichen Vaters Haus mit sich, entweder auf sich oder vielleicht im Munde führe. Gen. 45, 1, „Joseph konnte sich nicht mehr enthalten", warum? Er fürchtete die furchtbare Stärke Judahs, daß er nicht ihn und ganz Aegypten ins Verderben stürze. Es soll in solchen feinen Charakterzügen, die die Schrift sich nicht ermüßigt halten dürfte zu erzählen, nothwendig etwas liegen, was auf ein gewichtiges Factum hindeutet. Die Untersuchungen über die Charaktere erstreckten sich aber nicht nur auf das Innere, sondern selbst auf das Aeußere und die Form[2]), so mußten die Propheten von allen Vortrefflichkeiten

[1]) Jalk. Schim. I. 234.

[2]) So werden über Og, Simson, über die Königin Sabah, Esther, über Naami, Rachab ꝛc. Untersuchungen geführt. Die Gestalt und ihre Schönheit wird bezeichnet.

begünstigt sein.[1]) Man rühmte auch sonst ihre äußern Verhältnisse. Königstöchter dienen bei ihnen, so war Hagar, die Magd Sarah's, die Tochter Pharaoh's.

Zu einer genauen Charakterisirung werden auch das Leben und die Anordnungen verschiedener Helden mit einander verglichen, und aus der Vergleichung wird ein getreues Bild entworfen. Moses, der höchste Prophet, und Jacob, der vollendetste der Väter, haben sich beide gefürchtet; eine solche Zusammenstellung dient dazu, auch an den Edelsten die Furcht vor Menschen zu zeigen. Abrahm hat für seinen Sieg von den Königen nichts weiter verlangt, „als was die Jungen essen werden"; dagegen setzte David fest, daß alle gleich theilen sollen. Dadurch soll die Selbstverleugnung beider Helden aber nach verschiedenen Seiten hin nachgewiesen werden.

Die Charakterisirung war also keine critische, die durch Thatsachen das Bild berichtigt und modificirt, sondern nur eine Ausführung der Zeichnung, die die Schrift angab, eine Folgerung aus der Stellung, die der Held für die Förderung der göttlichen Ideen einnahm, und eine Ermittelung aus nationalen Gefühlen, die rege waren. Bei einer solchen advocatischen Behandlung der Charaktere mußten natürlich die widerstrebenden Thatsachen, die bekannt waren, die dem Wesen des Charakters nicht entsprachen, überwunden und weg demonstrirt, dagegen Andeutungen, die zu Gunsten der vorherrschenden Ansicht sprachen, hervorgesucht und hervorgehoben werden. Abrahm, der zuerst der Gotteserscheinung gewürdigt war, mußte eine vollendete Natur, und schon als Kind eine höhere Ansicht erworben haben. עקב in Zahl 172 Jahre hat er gehört auf das Gesetz, Gen. 26, 5; schon im dritten seines Lebens, denn er wurde 175 Jahre alt[2]), hat er sich der bessern Erkenntniß zugewendet. Moses, der vollkommene Mensch, durfte nicht fehlerhaft sein; er war so schön, daß alle auf ihn

[1]) Nedarim 30, a.

[2]) Nedarim 32, a. Vergl. oben §. 169.

wegen ihrer Frauen eifersüchtig waren [1]), und vollkommen von seiner frühesten Jugend, bis an sein spätes Alter [2]); sein Gesicht war wie das der Sonne [3]), und er war ein Mann von Maaß, zehn Ellen hoch.[4]) Daß Aron sich hergab, einen Altar dem Kalbe zu bauen, wird auf vielfache Art vertheidigt, und zu seiner Entschuldigung werden gewichtige Gründe geltend gemacht.[5]) Ruben hat nicht seiner Vaterfrau Bilha beigewohnt, sondern nur, damit Jacob mit Leah, seiner Mutter lebe, verhindert, daß dieser jener nicht beiwohne; was die Schrift Ruben so hoch anrechnete, daß sie seine That mit einem Ausdrucke bezeichnete, der ihn der Blutschande zieh.[6]) Eben so haben Eli's Söhne keinesweges den Frauen im Tempel beigewohnt, sondern nur durch ihre Saumseligkeit in Darbringung der Frauenopfer verhindert, daß diese früh genug zu ihren Männern heimkamen, was ihnen zu einer Sünde angerechnet ward, die dem Ehebruche gleich kommt.[7]) David beging mit Uriah's Weib keinen Ehebruch, denn jeder, der in den Kriegen Davids hinauszog, mußte, damit das Weib nicht, im Fall der Tod nicht constatirt ward, für immer durch das Band der ersten Ehe dem ehelichen Leben entsagen müsse, einen Scheidebrief ausstellen; das Weib war also eigentlich geschieden von dem Tage seines Auszuges an, da er später fiel. Eben so wird Salomon und Josiah in Schutz genommen, un dihr Abfall beschönigt. Auch ungebührliche Aeußerungen werden berichtigt und beschönigt.[8]) Israel in der Wüste, das Volk, das erlöst ward, soll nur darum das Kalb angebetet haben, um der Welt zu zeigen, daß Gott den Büßenden und den Reuigen in Gnaden aufnimmt.[9])

[1]) Moed Katan 18, b.
[2]) Megillah 11.
[3]) B. Bathra 75.
[4]) Bechoroth 44, b.
[5]) Midr. Rab. Vajikra 10.
[6]) Schabbath 55.
[7]) L. c.
[8]) Jalkut Schim. I. 260. Aboda Sarah 4, b.
[9]) Aboda Sarah 4, a.

Die Böſen in der Schrift werden dagegen auf alle Weiſe in den Anklageſtand verſetzt; man kehrt Alles hervor, und benutzt alle Andeutungen, um ihre Bosheit der Welt zu zeigen. Die Schrift ſelbſt ſoll ſie nicht läſternd, doch aber nach Gebühr entehrend bezeichnet haben. אבי כנען Gen. 9, 22, „der Vater aller Schlechten“, Schufte. ארמי wird Laban genannt; ſein Name deutet auf Betrug רמאות hin. — איש שרה wird Eſau genannt, ein Mann der Jagd und der Liſt, denn man leſe es צרה, worauf die verwandte Ausſprache führt, oder ein Mann, der ſo frei und ungebunden lebte, wie frei das Feld iſt. Die Eigennützigkeit des Eſau wird in den Worten angedeutet, „er weigert ſich und nahm“; Gen. 33, 11, er ſtellte ſich, als wolle er nicht nehmen, griff aber doch raſch zu. Gachſi war ein ganz vollkommener Sünder, wie aus vielen Stellen erwieſen wird[1]). So wird in jeder Weiſe in den Sinn und den Willen der Schrift eingegangen, die Perſonen ſo darzuſtellen, wie man ſie angedeutet und in Umriſſen bezeichnet glaubte. Es iſt dies eine Ausſpinnung der bibliſchen Angaben; und ſo gebührend ein ermittelter Tadel für die Böſen iſt, ſo unbillig iſt ein Tadel der Guten, und ſelbſt wenn die Schrift auf ein tadelnswerthes Factum hinſpielt, iſt es nicht recht, daſſelbe deutlich zu bezeichnen; denn da Gott von dem Frommen es nicht deutlich ſagen wollte, ſo darf kein Menſch ſich erkühnen, von ihm ſchlecht zu reden, und ſein Vergehen zu veröffentlichen[2]).

§. 183.

Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß dieſe Charakteriſirung nicht gerade bibliſche Andeutungen und Hinweiſungen benutzte, ſondern auch auf Sagen und Berichte zurückkam. Die Zeit, die ſo leicht im frommen Glauben Mythen und Legenden ſchuf, bewährte auch bei Ausſchmückung und Verherrlichung ihre Kräfte. Die Dichtungen, ſchwach im Anfang, und auch

[1]) Sota 47, a, b.
[2]) Schabbath 97, a.

nicht viel abweichend von den Angaben der Schrift, gingen durch Traditionen, und gewannen durch eine neue Auslegung und Bedeutung einen concreten Umfang durch den Mund des Volks, und vergrößerten sich im Fortgehen. So wuchs um den Kern der biblischen Geschichte ein Geranke von Dichtungen und Mythen, die alle nur dazu dienen sollten, die Angaben der Schrift auszuschmücken und zu verherrlichen, oder Lehren und Grundsätze in gefälligen Dichtungen anschaulich zu machen. So werden die Heldenthaten und Prüfungen des Abrahm in großartigen Bildern gefeiert; die Kämpfe der Söhne Jacob's sind Gegenstand vieler abentheuerlicher Dichtungen; Mosis Leben ist voll wunderbarer Erzählungen; ebenso das des Simson und David. Namentlich bewegt sich die Sage ganz frei in dem Leben solcher Personen, das zwar ein Hauptereigniß, aber kein in den Förderungsgang der göttlichen Leitung eingreifendes liefert. Dichtungen aller Art sind in Umlauf gesetzt über das Leben der Ruth, Orphah und Esther, entsprechend zwar ihrer Stellung und allgemeinern Zeichnung in der Schrift, aber auch durch keine Deutung in ihr nachgewiesen und begründet. Als Quelle solcher Dichtungen sind anderweitige Sagen und Mythen anzusehen, die auf biblische Helden durch eine unwillkürliche Ideenassociation übertragen, und dann durch die Tradition und die Volksdichtung überliefert wurden. Die Mythe von dem Lichte bei Platos Geburt finden wir bei der des Moses wieder; eine ganz mittelalterliche Legende über die Barmherzigkeit eines Hirten, der auch später zu den höchsten Ehren gelangte, wird auf seinen Hirtenstand übertragen. Natürlich erging sich auch die eigene Dichtung in phantasiereichen Ausschmückungen, und in vielen Dichtungen ist der ethische Charakter nicht zu verkennen; die sittlichen Grundsätze, die einleuchtend gemacht werden sollten, sprechen sich deutlich in ihnen aus. Es ist dabei nur zu erinnern an die Dichtung, die der Heldenthat Pinchaß und der der davidischen Helden sich anschließt; die offenbar eine Lehre für den Eifer und den Heldenmuth involviren soll. Alle diese Ausschmückungen und Dichtungen, wo-

her sie auch ihren Ursprung haben mögen, suchen nur den vorherrschenden Sinn zur Klarheit zu bringen, und dieser erstarkt darum durch dieselben nur in sich. Sie geben auch, so weit sie nicht durch die Ausdrücke der Tradition eine andere Richtung nehmen, getreu den Charakter der Hagadah wieder.

§. 184.

Man faßte auch die hervorragenden guten Charaktere der heiligen Schrift gern geistig auf, und vergeistigte die gewöhnlichen Handlungen derselben; ihre Bedürfnisse wie ihre Lust und Freude werden auf das Höhere bezogen und gedeutet. Ihr Wesen soll ein geistiges sein, ihr Charakter erhaben, ihre Beschäftigung göttlich und rein, und ihre Bestrebungen auf das Erhabene gerichtet. Hunger und Durst in der Schrift wird immer, so weit es nur angehet, auf das Wort Gottes bezogen, oder auf das Reich Gottes. „David durstete einmal", II. Sam. 23, 15, er durstete nach dem Worte Gottes[1]). Ruth 3, 7 „Boas aß und ließ sich's wohl sein"; er studirte das Gesetz, und freuete sich des erhabenen Geistes[2]); „Ruth aß vom Brode", sie strebte nach dem Reiche, und genoß die Herrschaft. „Iß vom Brode und tauche es in Essig", Ruth 2, 14, vom Brode des Königthums, und tauche es in Schmerzen[3]). Unter Weg versteht man, wo es angeht, in gleicher Art, den Weg zur Lehre. „Seid nicht unruhig auf dem Wege", Gen. 45, 24. Ereifert Euch nicht mit Unterhaltungen über das Gesetz. Uebernachten im Thal עמק heißt: in der Tiefe des Gesetzes beschäftigt sein. Josua 8, 13, „Josua übernachtete im Thale", er beschäftigte sich mit den tiefen Geheimnissen der Schrift[4]). Auch „Krieg führen" bedeutet nichts anders, als kämpfen und streiten in Angelegenheiten des göttlichen Wortes und der göttlichen Weisheit;

---

[1]) Midr. Rab. Ruth 46.
[2]) l. l. 47, fin.
[3]) l. l. 46.
[4]) Megillah 4. Jalkut Schim. II. 4.

wie auch „Kriegswaffen" nicht anderes bedeuten als geistige Mittel, als da sind, das Gesetz, die Lehre und das Gebet. „Umgürte, Held, dein Schwerdt"; Psalm 45, 4, bewaffne und versieh Dich mit göttlicher Wahrheit und Weisheit. „Mit meinem Schwerdte" habe ich es genommen, Gen. 48, 22, d. h. mit meinem Gebete habe ich es erworben. Namentlich kommt solche Erläuterung in Anwendung, wenn der erkämpfte Gegenstand eine Andeutung zuläßt, die die ideale Seite der Schrift berührt. „Wer Kiriath Sepher [Bücherstadt] erobert", soll bedeuten, wer da die Halachoth, die vergessen waren in den Tagen Josuah's, wieder ermittelt[1]). So werden auch ähnliche Thaten in gleicher Art vergeistigt. Das Streben, die ideale und geistige Seite hervorzukehren an den Helden, und dadurch die Schrift in einer höheren, der hagadischen Richtung mehr zusagenden Weise aufzufassen und zu behandeln, ist überall hervorleuchtend, und durchaus nicht zu verkennen.

§. 185.

Flossen diese exegetischen Eigenthümlichkeiten der Hagadah aus der innersten, tiefsten Anschauung derselben, und schlossen sich eben so viele unzählbare Eigenthümlichkeiten, die in einer gewissen Art verwandt waren, ihnen an, so gab es auch wieder viele andere, die auf die pharisäische Hagadah, so sehr sich dieselbe auch in sich abschloß, von anderwärts her übertragen und im Geiste ihrer Richtung überarbeitet wurden, von denen wir ebenfalls das Hauptsächliche und Vorzüglichste herausheben müssen. Die eigenthümlichen Eigenheiten, die aus dem Geiste selbst entsprangen, hatten ihren Grund in dem Geiste, der Alles aufnahm und verarbeitete, so daß in dem ursprünglichen Andrange und in der Verwandtschaft des eigenen Geistes mit dem biblischen das neue Product bald als ein biblisches galt, und in der Schrift mit Recht gesucht wurde, wie in dem Glauben an die Heiligkeit und Göttlichkeit der Schrift, nach welchem der Inhalt göttlich und erhaben, gerecht

[1]) Jalkut Schim. II. 4.

und großartig sein mußte. Die Hagadah gewann durch das große Material, das ihr als ihr Eigenthum zugesprochen wurde, und das sie unterbringen und unter ihre Flügel nehmen mußte, wurde vielsagend und vieldeutend, und die Auslegung war mehr geistvoll und überraschend, dem Geiste der Schrift nur im Allgemeinen entsprechend, als strict und genau. Vielfach waren die Mittel, die man für die Auslegung sich schaffen mußte, und vielfach der Sinn, den man in die Bibel hineintrug. Man suchte in dem Geiste der Schrift fortzudichten, ihren Gehalt zu vergrößern, und man vergeistigte und idealisirte und vertheidigte die Schrift. Der Geist überwand, und eignete sich Alles an, und suchte durch die Schrift sich alle Wahrheiten zu verschaffen; die Thätigkeit war somit in dem Geiste und Glauben begründet.

Es wirkten aber auch fernliegende Momente ein, vor allem die alexandrinische Richtung. Ob die Werke des Philo selbst den pharisäischen Exegeten bekannt waren, ist nicht mit Bestimmtheit zu ermitteln[1]); nur im Sohar finden wir manche Polemik gegen gewisse versuchte Auslegungen, die mit einiger Wahrscheinlichkeit direct auf Philo gedeutet werden dürften. In den Talmudim und Midraschim wird der Auslegungsmethode desselben mit keiner Sylbe gedacht, und finden sich auch keine directen Beziehungen. Jedenfalls aber ist es mehr als gewiß, daß von der Methode im Allgemeinen manches unter den asiatischen Juden verlautete. Die enthusiastische Begeisterung, die für die alexandrinische Richtung rege war, mußte die Grenzen Alexandriens überschreiten und ihren Ruf bis Asien verbreiten. Daher die häufige Erwähnung der Geheimnisse סתרי תורה; daher jene schwärmerische ideale Anschauung mancher Auslegungen der Schrift, die wir vorfinden. Man staunte an, und bewunderte die mystischen Leh-

---

[1]) Bemerkungen des Philo im Midrasch: die Personification des חסד Philo de gigantibus 282, f. Das Bild vom Feuer, das da zündet und nicht abnimmt, ibid. 223, c., u. v. a. St.; doch ist nicht zu ermitteln, ob sie unmittelbar den Werken des Philo entnommen wurden.

ren, auf die verdeckt hingespielt wird, man pries die Lehrer hoch, und verherrlichte ihren Vortrag in allerlei Mythen. Man bewunderte und pries wahrscheinlich vor Allem die geheime, wunderbare Uebereinstimmung zwischen den mosaischen Lehren und den höheren Wahrheiten, und wie diese in jenen lagen, und von ihnen wunderbar angedeutet wurden. Im Pharisäismus bedurfte man zwar dieser Uebereinstimmung nicht; die Wahrheiten waren ohnehin schon so judäisirt, daß sie von selbst harmonirten; man bedurfte keiner allegorischen Andeutung, denn offen in ihrer Art, wenn auch in ungewöhnlicher Weise, doch immer deutlich waren ja die Wahrheiten angedeutet. Die Combination, die so gepriesen ward, mußte aber doch ihre Anwendung finden; und man benutzte sie in hagadischer Art; eine sonstige gefällige Uebereinstimmung zwischen verschiedenen Parthieen oder Personen der Schrift, die ein überraschendes Resultat lieferte, wurde gebilligt und angenommen; in ihr selbst lag die Begründung und der Nachweis ihrer Richtigkeit. Denn man war angeleitet, Verschiedenartiges zu combiniren und gegenseitig motiviren zu lassen, und in solcher Art glaubte man den biblischen Inhalt von Gott gegeben oder ins Leben gerufen; eine solche Combination deutet ja auf eine höhere Leitung Gottes, der die Verhältnisse nach einer weisen Combination von einander ausgehen läßt. Die Combination gab zwar keinen höhern Aufschluß, aber sie barg eine höhere Weisheit, deckte eine merkwürdige Uebereinstimmung auf, und erhöhete den Werth des biblischen Inhalts. Zugleich wurden nie geahnte Vermittelungswege aufgefunden, die fortgesetzt, ein ganz neues Ansehen von der Bibel verschaffen dürften, und überraschende Wahrheiten im Hintergrunde zeigten, die bis jetzt verborgen lagen. Man lernte daraus auch die Erhabenheit der Schrift kennen, und faßte den Sinn mystisch und geheimnißvoll auf, und glaubte in verborgener Weise Wahrheiten ausgesprochen, die man offen nicht fassen kann. Auch die Allegorie wurde also in der Schrift angenommen; „wenn die Schrift es nicht selbst gesagt, so dürfte es nicht gesagt werden", „aber die Schrift spricht oft, das Ohr zu befriedi-

gen". Sie lehrt die Form, meint aber damit etwas ganz Anderes; sie wählt einen Ausdruck, der in keiner Weise wahr ist, und nicht einmal gut geheißen werden kann, um entweder auf eine höhere Wahrheit hinzudeuten, oder in Bildern zu sprechen, oder endlich die Gesinnung der Menge zu schonen und so zu leiten, daß man auf die Wahrheit eingehe.

Exod. 32, 10. „Laß ab von mir", spricht Gott; gleichsam als hätte Moses Gott angefaßt; das ist eine bildliche Sprache. „Es deutet hin, als hätte Gott, wie ein Vorbeter sich umhüllt, und selbst für die Gemeinde gebeten". So fassen auch Manche die Anthropopathien und Anthropomorphismen auf, während Andere in solchen Bezeichnungen die menschliche Auffassung oder die Erscheinung Gottes in der Sinnenwelt und im menschlichen Geiste dargestellt wissen wollen, oder gar als unverständliche Ausdrücke sie annehmen, die einer Lösung bedürfen, als eine für das Volk gewählte allegorische Ausdrucksweise, die für die Menge dienen sollte, um das Höhere zu bedeuten, als eine bildliche Sprache, die durch Begriffsverwandtschaft und Nebenbedeutungen auf das Wahre hinwies. Der Ausdruck ist nur das Mittel, die eigentliche Bedeutung zugänglich zu machen; es wurden jedoch solche Ansichten weder in dem Geiste des Alexandrinismus, nach welchem die gewählte Form nur eine allegorische Mittheilung ist, noch mit der Klarheit des Maimonides ausgesprochen, der in dem einzelnen Worte die metaphorische Bedeutung nachwies, und die Bildlichkeit der Sprache darthat. Es bleiben vielmehr solche Ansichten, wie das in der Natur der Hagadah liegt, unsicher und unentschieden, da viele, und zwar entgegengesetzte, zugleich mit influirten, die Ursprünglichkeit und Klarheit zu trüben.

Auch als erhaben und mystisch galt der Inhalt. Man setzte manche Philosopheme mit der Schrift in Verbindung, die ihr nicht so ganz verwandt schienen, und gab ihr damit einen befremdenden höheren Charakter. Der Zweck der Weltschöpfung ist in der Schrift nicht ausgesprochen; er wird gar nicht erörtert, und die Welt steht als ein unerforschtes Factum da. Die hagadischen Exegeten hatten aber darüber schon Betrach-

tungen angestellt, und wollten ihre Resultate auch in dem Berichte über die Schöpfung ausgesprochen sehen. Der erste Vers mußte ihnen Auskunft geben. „Um ראשית erschuf Gott Himmel und Erde"; was nun dieses sei, wird vom verschiedenen Standpuncte verschieden angegeben. Es ist entweder die Lehre, die Gott erkennen lehrt, oder Israel, das den Herrn anrief, oder der Tempel, in dem er angebetet wurde, die alle also genannt werden, wie da des Weiteren erwiesen wird. Der Erkenntniß und Anbetung Gottes wegen ist also die Welt geschaffen worden. Die Welt wird auch von den Frommen immer mehr verbessert und veredelt, durch sie wird das Urgöttliche restituirt. Gen. 14, 20, קונה שמים וארץ wird darum auf Abrahm bezogen, der Himmel und Erde verbesserte von תקן; eine gnostische Ansicht. Die Schrift entfaltet so geheime, tiefe Weisheit, und zeigt ihre Erhabenheit. Was sie so einfach lehrt hat eine weite Bedeutung. Elischah war der Erste in der heiligen Schrift, der da bat, und Gott heilte eine Krankheit. Das zeigt, daß Niemand vor ihm mit Erfolg für die Genesung eines Kranken betete. Er war es, der die erst Erhörung fand[1]).

Ueberraschende Resultate, die sich durch Combination ergeben und herausstellen, wenn auch erst durch diese erzeugt, thun am Meisten die Erhabenheit und Tiefe der Schrift im Sinne des Alexandrinismus dar. Die Combination erstreckt sich auf Alles, besonders auf die Werke und die Verwaltung Gottes. Weil Moses gesagt: ‚die schwere Sache traget mir vor", wurde ihm eine schwere Sache vorgelegt, in der er nicht Rath wußte, und erst anfragen mußte[2]). Weil Pharaoh den Abrahm vier Schritte begleitet hatte, wurde es ihm gegönnt, daß er sich seiner Nachkommen, Israels, 400 Jahre bedienen konnte[3]). Um die vier Thränen, die Orphah weinte, gebar sie vier Helden. Um drei Dinge, die Abrahm

[1]) Sanhedrin 107, a.
[2]) Sanhedrin 8. a.
[3]) Sotah 46, b.

gethan, gewann er drei; weil er Speise den Engeln bot, erhielt er Speise vom Himmel, das Manna; weil er bei ihnen stand, „stand Gott am Felsen", Exod. 17, 6, bei Moses; und weil er sie begleitete, „ging Gott auch mit ihnen", seinen Nachkommen, Num. 10, 33. — Weil er Wasser bot, erhielt er den Brunnen Miriams, Wasser aus dem Felsen[1]). Weil er gesagt, „ich bin Erde und Asche", gewährte ihm Gott das wunderbare Gebot von der Asche der rothen Kuh[2]). Denn Gott „vergilt Maß mit Maß". Vierzig Tage dauerte die Sündfluth, und eben so lange, der Sünde entsprechend und den Mangel ergänzend, die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai. Jehudah betrog seinen Vater mit einem Ziegenböckchen, dessen Blut er für das des Joseph ausgab, er wurde mit einem Ziegenböckchen bestraft, um dessen willen er von Tamar öffentlich beschämt wurde. So sind auch die Anordnungen Gottes immer Bezug nehmend auf herrschende Verhältnisse. Um die Frösche über Mizraim zu bringen, ließ Gott das Wasser nicht durch Moses, der sonst doch alle andere Wunder verrichtete, sondern durch Aron schlagen; „denn das Wasser, der Nil, hat Dich gerettet, das Wasser darf von Dir nicht geschlagen werden"; es wäre eine Undankbarkeit. — Pharaoh hat gesagt, מי „wer ist Gott", und darum mußte er 50 Strafen, so viel der Werth der Buchstaben beträgt, am Meere erdulden. „Es ist der Finger Gottes", sprach Moses in Mizraim, wo zehn Plagen hineinbrachen; es ist die Hand Gottes, sprach er am Meere; fünf Finger enthält die Hand; es mußten 50 Plagen also dort über Mizraim gekommen sein. Oder anders gelesen erinnert das Wort מי an Wasser, darum mußte Pharaoh im Wasser umkommen. Griechenland, Jonien mußte in die Hand der Maccabäer fallen, die vom Stamme Levi herkommen, weil dieser, der dritte der Stämme, und jenes das dritte Weltreich ist, er wenig an Volk ὀχλος ist, und Jonien ebenfalls wenig Volk besitzt. Es liegt also der Verwaltung der Welt, die sich

[1]) B. Meziah 86, b. Pesachim 5.
[2]) Chulin 88, a. Sotah 16, b.

in den heiligen Büchern, und in dem Volke Israel zeigt, eine höhere Combination zu Grunde.

Die Combination erstreckt sich sogar auf die Ausdrucksweise der Schrift, die absichtlich von Gott gewählt wurde, also ebenfalls die Idee Gottes darthut. Bei vier Personen bedient sich die Schrift des Wörtchens אף, das heißt, sie läßt sie dieses Wort in ihren Reden sprechen, und sie sind mit demselben Worte, mit dem Zorne Gottes, bestraft worden; es sind: die Schlange, der Bäckermeister, Korach und Haman. Von Noah bedient sich die Schrift des Wortes ויתגל „er deckte sich auf", Gen. 9, 21; er war der, welcher גליות, dieselben Buchstaben enthaltend, „Exilirung" zur Welt brachte; er brachte eine Sünde zur Welt, die zur Strafe die Verbannung hat; denn so heißt es Jesaj. 28, 7: „Auch diese fehlen durch den Wein". Vierzehn Mal kommt in der Paraschah Noah יי vor; denn mit dem Weine kam Weh in die Welt[1]), da יין beträgt so viel wie ילל. Leah sagte אודה „ich danke", und ihre Kinder sagten fort das „Dankgebet".

Die Combination erstreckt sich endlich auf die Zustände und Handlungen der biblischen Helden, die, seien sie böse oder gut, immer nach einer Eingebung handelten, und für ihre Gesinnung eine höhere Begründung haben mußten; denn sie griffen ja in die Leitung Gottes ein, waren thätig in einer Welt, die er unmittelbar leitet, d. h. in der er selbst erscheint. Alle ihre Handlungen waren weise berechnet, mit einer höheren Ueberlegung bedacht. Gen. 29, 11 „Jacob küßte Rahel und erhob seine Stimme und weinte"; er weinte, daß sie nicht mit ihm in einem Grabe würde ruhen können, wie es bestimmt werden mußte. — Gen. 39, 7 „sie erhob ihre Augen über Joseph", d. h. sie stellte astrologische Betrachtungen über ihn an, sie blickte in die Zukunft. Sie sah, daß von ihr Manasseh und Ephraim abstammen würden, und suchte darum Josephs Umgang; doch sie schaute nicht deutlich genug, denn erst durch ihre Tochter, also mittelbar, stammten von ihr dieselben ab; Osnath war

[1]) Midr. Rab. Bereschi. 37.

ihre Tochter. — Pharaoh ließ darum die Kinder ins Waſſer werfen, weil er in die Zukunft ſah, daß der Erlöſer Israels im Waſſer umkommen würde; das Waſſer alſo hat Gewalt über ihn, darum ſollte gegen alle jüdiſche Knaben der Waſſertod verhängt werden, und er mit umkommen. Moſes kam zwar wirklich durch das Waſſer um, denn er ſündigte bei den Waſſern Meribah, weswegen Gott den Tod über ihn verhängte; Pharaoh ſchaute aber nicht deutlich, denn Moſes ſollte nicht im Nil umkommen. — „Leahs Augen waren blöde", ſie weinte ſo viel, denn ſie glaubte und hielt ſich für den Böſewicht Eſau beſtimmt; man ſagte nämlich allgemein, „die Aeltere gebühre dem Aelteren."

§. 186.

Selbſt verſchiedene bibliſche Perſonen werden mit einander combinirt; die Combination beruht nicht immer auf inneren Gründen, ſondern es ſind oft ganz äußerliche Dinge, die ſie veranlaßten; und zwar wirkten dabei alle exegetiſche Mittel, wenn ſonſt durch die ſeltene Uebereinſtimmung eine Ueberraſchung oder etwas in die Augen Fallendes ſich darbot. In dieſer Art waren innere Gründe influirend, wenn ſich der Charakter oder das Leben der Helden ergänzte. Anfangs beſtand die Combination in einer Identification, man behauptete von zweien Namen, die angeführt, und verſchiedenen Perſonen beigelegt werden, daß ſie einer und derſelben Perſon gehören. So ſoll Osnath eigentlich Dinah ſein, die von Potiphera erzogen, und darum als ſeine Tochter genannt worden iſt[1]), denn Dinah war ja die genothzüchtigte אנוסה, der mit Recht ſolcher Name gebührte. Ruth ſoll die Tochter Eglons, ein Enkelkind des Balak geweſen ſein. Jonathan, beim Bilde Michah's angeſtellter Prieſter, Sohn des Gerſchon, ein Enkel Moſis; denn das Nun in Manaſſe iſt ſuſpenſum, und iſt der Name als „Moſcheh" zu leſen, ſo daß eine deutliche Uebereinſtimmung

[1]) Jalkut Schim. I. 146.

anzutreffen ist. Assaph אסף war Tohu [1]), denn in Atbasch geben die Buchstaben des einen, die des andern Namens. Die Könige, die mit Abrahm kämpften, waren die der Weltreiche Babylon, Medien, Persien ꝛc. Durch solches Verfahren aber dachte man das Böse wie das Gute eines Charakters in einem andern fortgesetzt, und verschiedene Personen ergänzen sich. David sollte das Leben Adams, der als ein vollkommener Mensch einen Tag Gottes, 1000 Jahre leben sollte, aber nur 930 Jahre lebte, mit seinen 70 Jahren ergänzen, und machte das Menschliche in Adam vollkommen. Später führte dies zu der nahe liegenden Idee der Seelenwanderung. Ein gutes und ein böses Princip, wie ein gemischtes durchziehen dabei die ganze Schrift, und Combinationen eigner Art, aber ganz systematisch gebildet, treten uns entgegen. Diese Combinationen streifen aber schon mehr an das Gebiet der jüdischen Gnosis, und entfernen sich von der hagadischen Exegese.

§. 187.

Das Streben, Verschiedenes zu verbinden, führte auch bald dahin, die verschiedenen Bücher der Schrift mit einander zu vereinigen. Man nannte dies חרוז „verbinden", und nur Wenige zeichneten sich darin aus, die man darum auch gar sehr belobte [2]); denn viele konnten die Schrift auslegen, aber sie verstanden nicht, die getrennten Glieder zu vereinigen. So wurden alle Gesetze der Schrift in die zehn Gebote hineingetragen, oder in die Paraschah, die da beginnt „heilig sollt ihr sein", Levit. 19, 1; die sieben Gebote, die allen Menschen anbefohlen sind, werden in den einen Vers zusammengedrängt, den Gott zu Adam sprach. [3]) Schwerer war es, den Pentateuch mit den Propheten zu verbinden, dessen sich darum Ben Asai auch rühmt.

---

[1]) I. Samuel. 1, 1.

[2]) Bajikra Rab. P. 16. Ben Asai. Abodah Sarah 19, a.

[3]) Sanhedrin 55, a. b.

Zu diesem Streben gehören wohl die Fragen im Talmud, wo Haman in dem Pentateuch vorkomme, und die Antwort Gen. 3, 11 המן העץ, das zu lesen „Haman am Holze", am Galgen, und ähnliche Fragen. Man wollte das Nachmosaische in Moses Schriften involvirt, angedeutet sehen. So bemühte man sich auch, Moses in der Genesis auftreten zu lassen, und fand eine treffliche Andeutung Gen. 6, 3. בשגם beträgt nach dem Buchstabenwerth so viel wie Moses; משה, auch dieser war Fleisch, also sündhaft.

Man bemühte sich darum auch, Wahrheiten durch alle Bücher der Schrift sich durchziehen zu lassen, dadurch die Bücher zu verbinden, die Wahrheiten aber durch die Wiederholung zu bekräftigen. Zu diesem Ende bediente man sich der Eintheilung der Schrift in Torah, Propheten und Kethubim, die eine niedersteigende Scala der Göttlichkeit bildeten, welche sich darin offenbart, und zeigte Wahrheiten, besonders ethische Lebensregeln in allen drei Arten der göttlichen Offenbarung, in den verschiedenen Theilen der Schrift. Bei solcher Durchführung heißt es immer, „es ist geschrieben in der Schrift, wiederholt in den Propheten, und zum dritten Mal in Kethubim."[1]) Und die Behauptung wird ausgesprochen, Alles was in den Hagiographen geschrieben steht, ist angedeutet in der Schrift.[2]) Bei solcher Gelegenheit wird zu den Hagiographen auch Ben Sirah gezählt, wahrscheinlich, weil es dabei nur auf Constatirung einer anerkannten Wahrheit ankommt, die auch durch dieses Buch genügend begründet wird.

Wir führen hier noch die Bemerkung an, die aber mehr oder minder in jedem Commentar, und besonders in den Paraphrasen anzutreffen ist, daß gleichartige und verwandte Dinge bei Erwähnung des Einen mit angeführt werden. Völker, Länder und Aehnliches werden bei Gelegenheit der Anführung anderer ebenfalls erwähnt, wenn sie gleiche Verhältnisse thei-

[1]) B. Kama 92, b.
[2]) Taanith 9, b.

len.[1]) Personen, die gleiche Lebensdauer und gleiches Lebensschicksal haben, werden allesammt bei der Erwähnung einer von ihnen angeführt. Bei Angabe der Lebenszeit Josephs werden Paare bis auf R. Akiba genannt[2]), die gleiches Loos theilten. Namentlich geschieht dies, wenn die Gleichmäßigkeit oder Aehnlichkeit durch die Schrift selbst constatirt ist. Die Betrachtungen, die angestellt werden, erstrecken sich durch alle biblische Bücher; alle werden, wenn sie auch in Beziehung ihres canonischen Werthes in drei Theile getheilt werden, doch als Ein Buch betrachtet, und die Beobachtungen beziehen sich auf das Ganze. Verschiedene Benennungen für die Prophetie werden aufgesucht, und ihre Anzahl auf 10 angegeben, die sich zerstreut in allen biblischen Büchern finden. Eben so wird durch alle Bücher aufgesucht, wie viel Mal Israel Kalah, Braut, heißt, und wie viel Mal von Gott der Ausdruck „kleiden" gebraucht wird, und damit eine Combination gnostischer Art angestellt[3]); denn sie werden trotz ihrer Verschiedenheit als Ein Product des göttlichen Geistes betrachtet. Und die angenommene Erklärung einzelner Wörter behauptet sich in allen Büchern, wo auch dieselben vorkommen.[4]) Vier Mal kommt „in dieser Nacht" vor, und damit ist die Pesachnacht immer gemeint.

§. 188.

Es hat aber auch die Halachah auf die hagadische Exegese eingewirkt, und ebenso wie der Alexandrinismus ihre Richtung bestimmte, modificirte auch die Halachah zum Theil die practische Entwickelung der Hagadah; denn sie waren ja beide verwandt, ergänzten sich gegenseitig, oder noch mehr, sie ent-

[1]) Midr. Rab. p. 205, a.

[2]) Midr. Rab. Beref. Par. 100.

[3]) Midr. Rab. Cant. 18, b.

[4]) Vier Mal kommt בלילה ההוא vor, und muß immer auf jene merkwürdige Pesachnacht hindeuten, da Gott selbst umherging, zu schlagen. Jalkut Schimeoni II. 1058.

sprangen ja einer und derselben Constellation des Geistes, und waren auch nur in den Verhältnissen und in ihrem Objecte verschieden. Die Halachah, die die Praxis bestimmen mußte, bewegte sich indessen in engen Grenzen, und die Mittel, deren man sich zur Ermittelung des Inhalts bediente, wurden constant und sicher, so sicher die ermittelten Gesetze nach der gläubigen Ueberzeugung waren. Mit solchen Mitteln versuchte man nun sehr häufig auch da, wo kein anderartiger Inhalt, als der gewöhnliche vorschwebte, dennoch die Schrift zu bearbeiten. Es wurden auch solche Regeln zusammengestellt, und wie wir oben gesehen [1]), in einer Boraitha gesammelt. Mehr aber als die gesammelten zwei und dreißig Regeln kam der Geist der halachischen Exegese überall in Anwendung, beengte dadurch die freiere Bewegung des Geistes, und raubte somit der Auslegung das Poetische durch die starre Consequenz der Regeln. Solche prosaische Auslegungen treffen wir auch überall an, und sie tragen einen regelrechten Charakter an sich. Die Art, wie die sieben noachidischen Gesetze in dem Verse 1, 24 untergebracht wurden, ist so halachischer Natur. Eben so die Angabe der Ursachen, wodurch צרעת der Aussatz entstehet, und vieles andere. Durch solchen Einfluß haben viele der Auslegungen ihren Geist verloren, und entbehren des Ingeniösen, das sonst der Hagadah eigen ist. Sie treten besonders in der jüngern Hagadah hervor, als man sich der halachischen Grundsätze schon vollständig bemächtigt hatte.

§. 189.

Noch in einer andern Beziehung wirkte die Halachah ein. Wie die hagadische Exegese überhaupt keine critische, sondern mehr als eine Fortsetzung und Ausspinnung des biblischen Inhalts zu betrachten ist, so dachte man sich auch die biblischen Zustände nicht verschieden von denen der hagadischen Zeit. War ja beider Geist mit einander verwandt, sollte da nicht ein Schluß auf die Gleichheit beider Verhältnisse und

[1]) Vergl. oben §. 172.

Zustände annehmbar sein? Wie es jetzt ist, so war es gewiß ehedem, man war auf keinen Unterschied der beiderseitigen Zustände aufmerksam; der Boden, auf dem der biblische Inhalt spielte, war ganz derselbe, auf dem die Ereignisse der Gegenwart leider in der traurigsten Gestalt sich abspinnen. Doch übte diese Ansicht im Ganzen nur wenig Einfluß, weil man profane Zustände und Verhältnisse in der Schrift nicht gern voraussetzen mochte; die Schrift sollte und durfte sich nur im Heiligen bewegen. Selbst das Gewöhnliche, das sie erwähnt, wird durch die Erwähnung geheiligt, und dadurch als nachahmenswerthe Sitte empfohlen, und ist Gesetz. Jacob zerriß seine Kleider, und es muß sie jeder Trauernde zerreißen; die Freunde Hiobs saßen zur Erde, so müssen alle Leidtragende sitzen, und im Verlaufe der Tradition wurde dies sanctionirter Gebrauch. War nun aber einmal die Schrift in solcher Art ganz in den Kreis strenger Gesetzlichkeit hineingezogen, dann mußte die Halachah im Glauben an die Ewigkeit der Gesetze auf die Auffassung des Inhalts einen bedeutenden Einfluß üben. Die Schrift bewegt sich nur im Gesetze, das Gesetz ist aber ewig; hat nun bisher die Halachah auf die Methode der Auslegung eingewirkt, so bestimmt sie jetzt die Unterlage, und weist den Boden an, auf dem die biblischen Ereignisse gewiß vor sich gegangen sein werden. Unter denselben Gesetzen und Gebräuchen, wie sie in der Gegenwart in heiliger frommer Ausübung sind, sind alle biblische Ereignisse geschehen; die Gesetze und Gebräuche waren die Umstände und Verhältnisse, die Alles umgaben, die Bedingungen, unter denen die Ereignisse veranlaßt wurden; die Beschaffenheit derselben bestimmte auch ihren Charakter. Die Einhaltung der Gesetze wird vorausgesetzt, so wie die Beobachtung aller religiösen Gebräuche. Bei Methuschelachs Tod wurden die sieben Trauertage gehalten, und Gott wartete darum noch sieben Tage, ehe er die Sündfluth brachte. Abrahm beobachtete sogar Erubi Tabschilin. Das Messer, dessen er sich beim Schlachten bediente, hatte er, wie es Brauch ist, zwölf Mal geprüft, denn zwölf Buchstaben

sind es, die da andeuten, „daß er das Messer genommen.“ [1]) Die Beobachtung der Gesetze wurde mit solcher Sicherheit vorausgesetzt, daß selbst leichte Hinspielungen genügten. Und nicht nur die Gesetze selbst, sondern auch Consequenzen, die sich aus bestimmten religiösen Annahmen behaupten ließen, wurden in ihrer ganzen Strenge eingehalten. „Der Mensch ändere nichts an den Sitten des Orts, in dem er sich gerade aufhält“, wenngleich dieselben seiner Natur widerstreben. Denn die Engel, die sonst nicht zu essen brauchen, aßen, als sie zur Erde kamen, bei Abrahm; Moses, der essen mußte, enthielt sich, da er im Himmel war, der Speise. [2]) Man beschäftigte sich auch stark nach dieser Annahme zur biblischen Zeit mit dem Gesetze, wie es die Pflicht erheischt. Academieen waren von jeher, noch ehe Gott sich offenbarte, errichtet, in welchen die Torah gelehrt wurde, denn die Schrift war ja zwei tausend Jahre älter als die Welt, und wurde in Sinai nur dem Volke mitgetheilt; die erhabenen Geister kannten sie aber ohne die Offenbarung. Im Hause des Schem und Eber bestand eine Lehrschule, die mehrere hundert Jahre dauerte, und selbst Jacob lernte noch in derselben 14 Jahre. [3]) Selbst das Kind im Mutterleibe lernt Torah und Gemara [4]); eine deutliche Hindeutung auf das Erwachen des Geistes, das mit dem Talmudstudium identificirt wird, und eine Hinweisung auf das, was mit diesem Studium gemeint sei. [5]) Das Studium wird also in allen Zeiten vorausgesetzt, und man ging stark auf die Ausübung der Gesetze und die pünctliche Befolgung ein [6]).

---

[1]) Tanchuma Zusätze Par. Zaw, die in der Regel der jüngeren Hagadah angehören, wie auch in der That diese Auslegungsmethode mit der Halachah verwandt ist.

[2]) B. Mezia 86, b.

[3]) Joma 28, a.

[4]) Niddah 30, b.

[5]) Es ist dies auch eine Anwendung der Ansicht von den platonischen Urideen, die dem Menschen angeboren sein sollen, und im Leben nur von Neuem in Erinnerung auftauchen.

[6]) Pesachim 49, a. b.

Namentlich beschäftigten sich die Helden und selbst Gott mit dem Gesetze. Gott disputirt oft mit seinen Engeln über gesetzliche Bestimmungen, ist mit ihnen in Streit, und fragt die Weisen der Zeit an; freilich sind solche Darstellungen in ursprünglicher Fassung eine allegorische Mythe, wie das Göttliche des Gesetzes oft durch das Zusammentreffen von Zeitumständen bestritten und denegirt wird, und wie über dasselbe darum die Weisheit der Zeit entscheiden muß; aber in der Tradition behalten sie ihre wörtliche Bedeutung. „Gott hat auch in der Welt nur die vier Ellen der Halachah"; nur in dem Kreise der Halachah thront das wahrhaft Göttliche, seitdem der Tempel zerstört ward. Jacob beschäftigte sich mit dem Gesetze des Eglah Aruphah, des bei dem Finden eines gemordeten Leichnames zu opfernden Kalbes, und das diente zum Zeichen für das Wiedererkennen seines Sohnes, denn „er sah das Eglah", das Zeichen, das Joseph den Brüdern mittheilte, und erkannte ihn dadurch; Gen. 45, 27. Elischah beschäftigte sich mit dem Gesetze der Unreinheit der acht Reptilien [1]), Manasse, der König, mit Torath Kohanim [2]) und David rühmte sich, daß während andere Fürsten ihren Lustbarkeiten nachgingen, er das Blut der Menstruen untersuche, ob es rein sei, oder nicht. Und die biblischen Helden waren ausgezeichnet in dem Gesetze, ihre Kenntniß ausgebreitet, und ihr Wissen gründlich. [3]) Das Gesetz diente auch den Helden in ihren Ueberlegungen und Berathungen als Maßstab, und sie legten es zu Grunde bei ihren Betrachtungen. Boas studirte das Gesetz und fand, daß die Schrift nur den Moabitern untersagt habe, in die Gemeinde zu kommen, nicht aber den Moabiterinnen, und deshalb freiete er auch die Ruth. [4]) Jonathan hatte von Moses, seinem Großvater, die Lehre empfangen, sich der עבודה זרה hinzugeben, ehe die Hilfe der Menschen in Anspruch zu nehmen;

---

[1]) Sota 47, a

[2]) Sanhedrin 103, a. b.

[3]) Erubin 21, b.

[4]) Midr. Rab. Ruth Par. 6.

er meinte, es sei Götzendienst, und schloß sich darum dem Bilderdienste Michah's an; die Weisen belehrten ihn aber, daß damit nur ein Dienst gemeint sei, der fremd und ungewohnt ist, und so bekehrte er sich auch, und sagte sich von dem Bilde los. David debattirte, ob es nicht rathsam sei, daß er, um das Vertrauen auf Jehova nicht sinken zu lassen, weil nämlich er, der treueste Jehovadiener, vor seinem eigenen Sohne flüchten müsse, zum Scheine Götzen anbeten solle, damit man die Ursache seiner Leiden dann seinem Abfalle von Jehova beimessen könne. Ja, Gott selbst stellt Betrachtungen an über Gegenstände und Angaben der heiligen Schrift. Es war unter den Gelehrten Israels lange Streit über das Vergehen jenes gibeonischen Kebsweibes, das die Schrift mit ותזנה bezeichnet, welcher Art nämlich es war, und Gott soll die Meinungen der Lehrer einzeln angeführt haben, denn er hat sich gerade mit diesem Thema beschäftigt.[1]) Das Gesetz dient natürlich auch zu Controversen und Disputationen zwischen den Helden, und streitige Ansichten über das Gesetz vertraten oft biblische Helden. Merkwürdig dabei ist, daß auch die Bösen und die Frauen so gut Bescheid im Gesetze wissen. Hamans Gesetzeskunde wird oft angeführt; sein Streit mit Mordechai über das Recht des Herrn gegen den Sclaven ist bekannt. David und Saul stritten über einen höchst verwickelten Rechtsfall, nämlich: eine Trauung in Folge einer Anleihe und eines Pfennigs; letzterer erklärte sie für ungültig, und verheirathete darum die Michal, die Verlobte Davids, anderweitig. David dagegen betrachtete dieselbe als vollgültig, und erklärte die zweite Trauung für irrthümlich und rechtswidrig.[2]) Ein Rechtsstreit anderer Art zwischen Jesajas und Manasse wird ebenfalls in extenso angeführt[3]), und eben so der zwischen Hiskias und Jesajas.[4])

---

[1]) Gittin 6, b.
[2]) En Jacob II. 101, a.
[3]) Jebamoth 49, b.
[4]) Berachoth 10, a.

Aus der Annahme, daß das Gesetz in seiner Integrität schon ehedem wie jetzt beobachtet wurde, und zwar in seiner ganzen Ausdehnung, wie aus der von selbst sich aufdringenden Ansicht, daß es ehedem so war, wie in späterer Zeit, werden neue Schlüsse, Betrachtungen und Voraussetzungen, gewissermaßen Hypothesen und Dichtungen, zur Ergänzung des biblischen Inhalts, gemacht und ermittelt. Sie bilden den Schauplatz, Boden und die Ausstaffirung des biblischen Dramas. Es sind solche Hypothesen, die da den biblischen Inhalt berichtigen, und ihm eine Unterlage geben sollen. Daß diese Hypothesen im Laufe der Tradition und des historischen Mythus zur Thatsache, und nicht nur gläubig aufgenommen, sondern sogar vermehrt und vergrößert wurden, ergiebt sich aus dem Geiste der Hagadah, wie wir ihn oft bezeichnet, von selbst. Mit Annahmen, die nur in dem engen Ideenkreise der Zeit liegen, und dort begründet erscheinen, werden aber auch die Ansichten und die Handlungen der Helden, wie ihre Motive begründet und vertheidigt. Memuchan soll darum zur Verurtheilung der Waschti gerathen haben, weil er seine Tochter zur Königin machen wollte; Esther darum den Haman eingeladen haben, um den König eifersüchtig zu machen. Man trug mit einem Worte den eigenen Ideenkreis in den Entwickelungsgang der Geschichte hinein. Es geschieht dies eigentlich in jeder Exegese, und ganz kann sich keine Zeit davon frei machen, die eigenen Anschauungen, Ansichten und Verhältnisse dort zu übertragen, wo Unkunde und Mangel an historischen Berichten an der Vergangenheit haftet. Aber es herrscht darüber kein bestimmtes Princip, und es geschieht mehr unwillkürlich; in der hagadischen Exegese dagegen war es Grundsatz, das Gesetz in seiner ganzen Ausdehnung mit rabbinischen Ansichten der biblischen Vergangenheit zur Unterlage zu geben. Denn so nur ist es göttlich, wie es jetzt angeordnet ist, so muß es ehedem gewesen sein.

IV. Capitel.

Die Dissertation.

§. 190.

Die Dissertation bedient sich derselben exegetischen Mittel, als der Commentar; sie nimmt dieselbe Anleitung, die Prämissen sind in gleicher Art für ihre Betrachtungen gegeben, und die Erfindung der Schwierigkeit wie der Lösung unterliegt denselben Bedingungen; der Unterschied besteht nur in der Tendenz und in dem Gegenstande der Behandlung. Im Commentar war, wie bereits oft gesagt, das Streben vorherrschend, den Text zu erläutern, und den zu demselben gehörigen Inhalt, der natürlich sehr vielfach gedacht war, zu ermitteln. In der Dissertation dagegen wird nicht das Innere, der Inhalt des Textes, sondern seine äußere Umgebung, in irgend einer Beziehung zu dem Textsinne, Gegenstand der Behandlung, und der Inhalt wird für scheinbar fremde Zwecke benutzt. Der Commentar behandelt das Einzelne in Beziehung zum Ganzen, die Dissertation hat nur das Ganze als Einzelnes im Auge. Im ersteren erklärt man den biblischen Text, in der letztern werden über äußerliche Fragen, als über Zeit, Verfasser, Sprache, Stil etc. Untersuchungen angestellt, und dann aus den Mitteln des Objects, und nach dessen Bestimmungen durch Combination entschieden. Die Gegenstände dieser Behandlung sind zwar sehr mannigfach; fast jeder wissenschaftliche Gegenstand kann in Beziehung zur Schrift in Behandlung kommen, und bei vielen wissenschaftlichen Mitteln, die zu Gebote stehen, wird die Behandlung zu einer Dissertation. Vom hagadischen Standpuncte aber war das Gebiet sehr begrenzt. Selbstständige Wissenschaften gab es nicht. Die Abhandlungen darum, die sich immer nur in den Grenzen der Schrift bewegten, und ihrer Mittel sich bedienten, konnten darum nicht den Charakter der Dissertation annehmen, und erhoben sich wenig über den Commentar, indem sie nur immer über

bibliſche Stellen handelten. Jede Wahrheit glaubte man ferner in der Schrift nicht nur angedeutet, ſondern abſichtlich in derſelben ausgedrückt; die Wahrheit, die die Diſſertation herausſtellte, war darum nur eine aus dem Texte ermittelte Bedeutung, die man früher nicht beachtete. Die Mittel endlich, deren man ſich bediente, waren ſo mannigfach und mannigfaltig, daß man Alles in die Schrift hineintragen und andeuten laſſen, nicht aber aus der Schrift, was ſie beſtimmte, ermitteln konnte. Wenn überhaupt der Unterſchied zwiſchen dem Commentar und der Diſſertation dahin beſtimmt werden dürfte, daß jener Auskunft giebt *aus* der Schrift, dieſe *über* die Schrift, ſo dürfte die Diſſertation der Hagadah ganz in das Gebiet des Commentars hineingeſpielt worden ſein, und für ſich gar keine Bedeutung mehr haben, da die Hagadah ja Alles in der Schrift vermuthet, und *aus* ihr herausdeutet. Allein es giebt auch noch andere Gegenſtände, die in das Gebiet der Diſſertation treffen. Wahrheiten, die wohl in der Schrift liegen, aber aus dieſer allein nicht ermittelt werden konnten, ſondern noch anderer wiſſenſchaftlicher Hilfsmittel bedurften, um conſtatirt zu ſein, gehören auch zur Diſſertation; denn die Unterſuchung wird nur vermittelſt der Schrift durch Anleitung anderer Wiſſenſchaften geführt. Gegenſtände dieſer Art bieten ſich, wenngleich keine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaftlichkeit anzutreffen war, und darum die Diſſertation zu keiner wiſſenſchaftlichen Blüthe ſich erheben konnte, doch in der hagadiſchen Diſſertation, und um ſo mehr dar, als die Wahrheiten oft um ſo ferner lagen, und eine um ſo höhere Combination erforderlich war, ſie mit der Schrift zu vereinigen. Das Gebiet der hagadiſchen Diſſertation war demnach zwar beſchränkt, aber es fehlte doch nicht ganz. Man bemühete ſich, ganz fern liegende Wahrheiten aus der Schrift zu erweiſen, indem man ſie, wie alle und jede Wahrheit, in dieſelbe hineintrug. Und der Form nach gehören auch Unterſuchungen über das Aeußere der Schrift, die Schrift nämlich als Ganzes dahin, wenngleich ſie eigentlich nur Prämiſſen und tradirte Wahrheiten angaben, alſo keineswegs Combination genug enthielten,

um zur Dissertation zu gehören. Der Umfang der hagadischen Dissertation erstreckt sich also der Form wegen auf Betrachtungen über das Aeußere der Schrift, des Textes sowohl als des Inhalts, wie der Combination wegen auf den Nachweis von fremden Wahrheiten aller Art in den biblischen Büchern; vorzugsweise finden wir die Dissertation in den Talmudim.

§. 191.

Fragen über Aeußerlichkeiten des Textes, als da sind die Verhältnisse der Schrift, ihre Entstehung, Geschichte und Bedeutung, wurden in der Hagadah nicht wie in jeder anderen Dissertation durch Combination, durch die Thätigkeit des Geistes, durch selbstständiges Forschen, sondern nach dem Autoritätsglauben, der vorherrschend war, durch Tradition und gläubige Eingebung, wie die Richtung der Zeit es bedingte, entschieden und festgestellt. Sie wurden auch nicht Gegenstand einer besondern Abhandlung, sondern nach dem Geiste und der ökonomischen Einrichtung des Talmuds gelegentlich angeführt und erörtert.

Ueber den Canon der heiligen Bücher finden wir nirgends eine Notiz; und wie er in der That selbst entstand, wird auch nirgends erwähnt, daß irgend ein Beschluß zur Gründung desselben stattgefunden habe. Doch wird stillschweigend vorausgesetzt, daß ein solcher vorhanden war. Schon in der Mischnah werden ספרים חצונים „äußere Bücher" erwähnt[1]); was voraussetzt, daß es Bücher gab, die innerhalb eines Canons sich befanden. Es werden zwar Männer der großen Synagoge oft genannt, die Untersuchungen über die heiligen Bücher angestellt haben[2]), aber nirgends wird gedacht, daß dieselben einen Canon gebildet. Dagegen aber wird erzählt, daß man manche Bücher aus dem Canon weisen, also verbergen wollte. Es war also die Zahl der Bücher keineswegs in der ersten Zeit so bekannt, daß man über sie ein vollstän-

[1]) Sanhedrin P. 10, 27, 1.

[2]) Joma 69, b. Megillah 10, b. Pirke Aboth 1, 1.

biges Register anfertigen konnte. Nach den Citaten jedoch zu urtheilen, sind alle unsere Bücher bekannt gewesen; denn alle werden erwähnt und aus allen wird citirt. Gegen manche Bücher jedoch erhob man Bedenken, ob sie im Canon verbleiben dürfen. Als Gründe der Aufnahme und des Verbleibens im Canon galt die Göttlichkeit und Heiligkeit, die die Schriften durchdringt[1]). Das Buch Sirach scheint in der ersten Zeit darum auch im Canon sich befunden zu haben, wie ein Citat aus demselben beweist, daß es unter Kethubim gezählt wird[2]). Was man gegen die aufgenommenen Bücher vorbrachte, waren etwa nicht Einwendungen gegen das Alter, die Authenticität, die Heiligkeit und Göttlichkeit; denn durch das Vorhandensein im Canon hatten sie Alles dies für sich gewonnen, und critische Gegenbemerkungen konnten nicht mehr aufkommen; es waren vielmehr innere Gründe, weil die Worte mit einander, oder mit den Worten des Pentateuchs im Widerspruche waren. So wollte man das Buch Ezechiel verheimlichen, weil seine Worte[3]) den Worten Mosis widersprachen. Nebelah und Terephah sollen die Priester nicht essen, Ezech. 44, 31, während die Schrift es jedermann verbietet, Levit. 17, 15; und eben so ist ein Opfer in Ezechiel anbefohlen, das die Schrift nicht kennt. So wollte man Koheleth verheimlichen, weil die Worte mit einander im Widerspruche sind; an einer Stelle heißt es Koh. 4, 2, „und rühme ich die Todten" etc., und an einer andern, Koh. 9, 4, „besser ist dem lebendigen Hunde als dem todten Löwen" etc. Man gab sich aber viele Mühe, und glich in hagadischer Art die sich widersprechenden Stellen aus.

Die Eintheilung der Schrift in drei Theile, Gesetz, Pro-

---

[1]) Sogar „das Buch Esther ist mit heiligem Geiste gesagt". Megillah 7, a.; und Canticum ist allerheilig, seiner Mysterien wegen, weil darin Dinge vorkommen, die nur durch Eingebung gewußt werden können. Jalkut Schim. Esther 1858.

[2]) Schabbath 89, a. B. Kama 92, b.

[3]) Schabbath 13, b.

pheten und Kethubim[1]), die schon in Jesus Sirach erwähnt wird, ist schon jeher bekannt gewesen, und wird im Talmud häufig angeführt; doch wird der wesentliche Unterschied nur sehr wenig, und in der jüngeren Zeit der Hagadah fast gar nicht bemerklich gemacht, der dieser Eintheilung zu Grunde liegt. Die Eintheilung der Propheten in große und kleine war den Hagadisten nicht bekannt. Der Pentateuch dagegen war nach manchen in Sieben Bücher getheilt, „sie hat gefällt der Säulen sieben", Proverb. 9, 1, auf die Weisheit der Lehre bezogen. Das vierte Buch wird nämlich in drei Theile getheilt; 10, 34 endet der erste Theil; 10, 34 und 35 bildet ein Buch für sich, und von da bis zu Ende ist der dritte Theil. Das verkehrte Nun signalisirt diese Eintheilung[2]). Die Reihefolge war nur in den Hauptbüchern dieselbe, wie wir sie jetzt haben; in vielen Büchern wechselte die Ordnung; es giebt eine kleine Verhandlung darüber[3]), die die Reihefolge abweichend angiebt. Die Namen der Bücher werden in den Midraschim eben so angegeben, als jetzt; nur wird Echah, Threni מגלת קינות genannt[4]). Die Verfasser der Schrift werden nach der Tradition wie folgt benannt: „Moses schrieb sein Buch, das Buch Bileam[5]) und das Buch Hiob; Josua sein Buch und die letzten acht Verse der Schrift, [die von Mosis Tod handeln][6]); Samuel sein Buch, Judices und Ruth; David die Psalmen durch zehn Greise; [d. h. manches auch im Namen von Zehn, von ihnen herstammend. Gloss.]: Adam, Malchi Zedek, Abrahm, Moses, Heman, Jeduthun,

[1]) Erklärung Kimchi praef. in psalm.

[2]) Midr. Rab. Wajik. 11. Jalkut Schim. I. 729.

[3]) B. Bathra 14, b.

[4]) Moed Katan 27, b.

[5]) D. h. wahrscheinlich, die nur im Namen Bileam's verzeichneten Weissagungen desselben, damit man nicht glaube, diese Prophetieen im Pentateuch stammen nicht von Moses her.

[6]) Nach einer andern Angabe sind sie בדמע geschrieben, was wieder verschieden ausgelegt wird; entweder „unter Thränen". hat Moses sie selbst geschrieben, oder promiscue, er schrieb die Buchstaben durcheinander in Dictando, ohne den Sinn zu verstehen. Maccoth 11, a. B. Bathra 15, a.

Asaph und die drei Söhne Korach's; Jirmijah sein Buch, die Bücher der Könige und Threni; Hiskias der König und sein Collegium Jamschek ימשך, Jesajah, Mischle [Proverbia] Schir Haschirim [Canticum] und Koheleth; und die Männer der großen Ecclesia Kandeg קנרג, Ezechiel [der am stärksten klingende Buchstabe ק aus יחזקאל], die zwölf kleinen Propheten [das Nun aus שנים עשר], Daniel und Esther, [das Gimel von מגלה]; Esdra sein Buch und die Genealogie der Chronik bis [II. Chron. 21, 1] an ויולו[1]), und beendet hat die Chronik, Nehemias Sohn Chachiliahs". Die letzten Verse Josua's, die dessen Tod berichten, schrieb Elasar und dann Pinchas. Die letzten Capitel Samuels, in welchen von dessen Tod die Rede ist, hat Gad mit Nathan angefertigt[2]). Mit Angabe der Verfasser war natürlich auch die Abfassungszeit der Bücher angegeben, nämlich die ungefähre. Es wird indessen auch in Untersuchung gezogen, welche Bücher eines und desselben Verfassers früher und welche später von demselben verfertigt wurden. Salomon soll Prov. nach Canticum gemacht haben, weil der Mensch in der Jugend dichtet, im Alter aber Sitten und Lehren zu geben pflegt[3]). Auch die Tendenz und der Organismus der einzelnen Bücher wird besprochen und untersucht; von einem Rabbi wird erzählt, als er das Buch Hiob beendigt hat, so hat er die Worte ausgesprochen, im Sinne der Schrift „das Ende des Menschen ist doch zu sterben[4]); eine scharfe und charakteristische Bezeichnung des Eindrucks! Endlich werden auch allgemeine Bemerkungen über Stil, Ausdruck, Stoff, Inhalt etc. zerstreut hier und da ausgesprochen, die wir jedoch, als aus dem Geiste der Hagadah nichts besonders hervorhebend, nicht erwähnen.

---

[1]) Oder was dasselbe ist, bis auf die Genealogie seiner Person. cf. Tosaph. עי לו

[2]) B. Bathra 14, a, b. 15, a.

[3]) Midr. Rab. Cant. 2, c.

[4]) Berachoth 17, a.

§. 192.

Wie über die äußere Form der Schrift, so wurden auch über ihren Inhalt, ohne Beziehung auf ein inneres Verständniß, Untersuchungen angestellt, die sich natürlich ebenfalls in dem engen Kreis der Tradition bei den vorhandenen geringen wissenschaftlichen Mitteln bewegen müssen. Das Zeitalter einzelner biblischer Facta wird besprochen, aber nicht etwa um eine vollständige Tabelle und eine Vergleichung mit den geschichtlichen Ereignissen anderer Völker zu erzielen; denn letztere erschienen vom nationaljüdischen Standpunct aus betrachtet, viel zu unbedeutend, nichtig und eitel, um darauf auch nur einigen Werth zu legen, oder darüber Untersuchungen anzustellen. Die jüdische Welt war da für sich und in sich abgeschlossen, und darum ward auf die Nebenwelt gar keine Rücksicht genommen, um sie mit dieser auszugleichen und zu vergleichen. Die Begebenheiten der andern Nationen waren zwar von altersher bei den Juden Gegenstand der Verhandlung und Betrachtung. Schon der Chronist gedenkt der sie darstellenden Schriften[1]), und in den Talmudim und Midraschim kommen zerstreut Notizen vor, die über andere Nationen handeln. Allein sie bilden, wie schon anderweitig bemerkt, keine selbstständige Wissenschaft, und erstrecken sich auch nicht wissenschaftlich genug über ihren Gegenstand. So weit indessen zur Bestimmung von Ereignissen, oder zur Hervorhebung der göttlichen Verwaltung oder anderer exegetischer Ansichten und Grundsätze, solche Bemerkungen angebracht werden können, wird nicht ermangelt, sie anzuführen. Sie werden immer nur in Beziehung auf die Schrift angeführt, und die Angaben der Zeitbestimmungen entwickeln zugleich eine höhere Bedeutung. Wie die Sünde immer gleich die Saat zur Strafe wird, bekundet die Geschichte Manasse's; „damals als dieser einen Götzen in den Tempel stellte, trat der Engel Gabriel nieder, steckte ein Rohr ins Meer, und darauf ward Rom gebaut"; eine Bezeichnung, daß zur Zeit des Abfalls Manasse's die Gründung oder die

[1]) I. Chron. fin.

Ausbreitung der römischen Macht begann, die dem jüdischen Reiche den Untergang brachte. Ueber Hiobs Leben und Zeitalter werden Untersuchungen angestellt. Einige setzen ihn in die Zeit des Moses, andere in die Davids, noch andere gar erklären das ganze Buch für eine Dichtung. Angaben und Charakterisirungen von Personen bewegen sich unter gleichen Bedingungen.

Die chronologischen Bestimmungen innerhalb der biblischen Geschichte, die einzelne Facta genauer angaben, oder verschiedene biblische Facta mit einander in Beziehung brachten, waren dagegen Gegenstand vielfacher eingehender Betrachtungen. Sie basirten zwar theils auch auf Traditionen, theils aber auch auf hagadischen Prämissen. Eine Arbeit indessen, die sich nur auf die Chronologie allein erstreckte, und diese im Zusammenhange behandelte, gab es nicht; es wurden immer nur einzelne, abgerissene und für sich bestehende Untersuchungen geführt. Die Prämissen waren zum Theil allgemeiner Natur; so galt es als Grundsatz bei den Frommen, daß sie am Tage ihrer Geburt sterben, und daß ein Theil des Tages oder des Jahres überhaupt für ein Ganzes gerechnet wird, wodurch manche, scheinbar sich widersprechende Angaben der Schrift, berichtigt werden. Die Traditionen aber waren sehr verschiedener Art, theils bestimmen sie die Zeit im Allgemeinen da, wo die Schrift schweigt, theils geben sie oft sogar Zeit und Stunde an. Es ist fast von allen biblischen Helden, der Todestag bemerkt[1]); freilich sind darüber Abweichungen vorhanden, aber dennoch sind sie großentheils mit solcher Bestimmtheit angegeben, daß sie gewiß Traditionen voraussetzen. Die chronologischen Zeitberechnungen, die mit solchen Mitteln angestellt werden, sind nun sehr complicirter Art, sehr scharfsinnig und spitzig, doch nicht immer auf sicherer critischer Basis beruhend. Auf Unwahrscheinlichkeiten, wie etwa ein zu hohes oder zu niedriges Alter einer Person, wird keine Rücksicht genommen. Ribkah war, als sie dem Jzchak folgte, drei

[1]) Orach Chaim. 580.

Jahre, und Mordechai 180 Jahre und Esther dagegen, nach einer Meinung, 70 Jahre, als sie zum Könige gebracht wurde. Auch bei diesen Berechnungen war ein hagadisches Interesse, eine Behauptung, die man durchführen wollte, mehr vorherrschend, als das Streben, die Zeitangaben zu reguliren. Es soll erwiesen werden, daß in der alten Zeit die Helden zu acht Jahren schon Kinder erzeugten. Eliam nämlich war Vater der Bath Scheba (II. Sam. 11, 3) und Sohn des Achitophel (l. l. 23, 34). Zwei Jahre, nachdem diese den Jedidjah geboren, mordete Abischalom den Amnon, seinen Bruder (l. l. 13); drei Jahre blieb jener in Geschur (l. l. 13, 38) und zwei Jahre in Jerusalem, ohne den König zu sehen. Nun folgte die Empörung Abischaloms, als also Jedidjah schon sieben Jahr alt war, und darauf die Erhängung des Achitophel; dieser wurde nach einer Tradition nur drei und dreißig Jahre alt; so heißt es auch in der Schrift, „Böswichter leben nicht die Hälfte ihrer Tage", Psalm 55, 24. Von diesen geht nun aber die Zeit dreier Schwangerschaften ab, seines Sohnes Eliam, seiner Enkeltochter Bath Scheba und seines Urenkels Jedidjah (Salomo), mindestens zu zwei Jahren gerechnet. Es war also Achitophel bei der Geburt seines Urenkels 24 Jahr alt; folglich mußte er, sein Sohn, seine Enkeltochter, je zu acht Jahren Kinder gezeugt haben[1]). Die vierhundert Jahre, die Israel nach der Vision Abrahms in Aegypten geknechtet sein sollte, werden des Weiteren berechnet, und es wird nachgewiesen, daß sie von der ersten Einwanderung beginnen. Einen Ueberblick über die ganze Zeit, über die Welt und ihr Verhältniß zur Torah ist im Geiste der Chiliasten uns indessen gegeben worden. „Sechstausend Jahre steht die Welt; zweitausend bedeckte sie heidnische Finsterniß, zweitausend erleuchtet sie das Gesetz, und zweitausend Jahre wird die Erlösungszeit dauern; durch die Sünden der Menschheit hat sich indessen die letzte Zeit nicht realisirt". Die Zeit der Erleuchtung beginnt von der Zeit, da Abrahm anfing,

[1]) En Jacob II. 114, b.

Seelen anzuwerben, und damals, es war sein zweiter Aufenthalt in Charan, war er zwei und funfzig Jahre alt.

Die biblische Geographie war bei der vorherrschenden Ansicht, daß die Verhältnisse der biblischen Zeit sich nicht sehr von denen der spätern hagadischen unterschieden haben, und bei dem Mangel an nichthebräischen Daten, gerade so gedacht, wie sie vom 2ten bis zum 6ten Jahrhundert war, und man suchte darum die abweichende biblische Benennung mit der zeitigen zu vergleichen. Die Behandlung der Völkertafel Seitens des Talmuds[1]) beweist dies deutlich. Merkwürdig ist die Ansicht einiger Lehrer, die allerdings aller Begründung entbehrt, und ohne jede Weltanschauung erdichtet zu sein scheint, daß nämlich Palästina 400 Meilen enthalte, gerade so groß wie Aegypten, und dies wie die übrige Welt sei, daß jenes in zwölf ganz gleiche Theile getheilt werde[2]) etc. Grade als wenn über das gelobte Land Alles nach der Meßschnur bestimmt wäre.

In gleicher Art wurden auch die litterarischen Zustände der Schrift gedacht, daß sie nämlich wie zur Zeit der Hagadah wären. Lehrhäuser gab es von jeher überall; vierzehn Jahre studirte Jacob in der Lehrschule des Schem und Eber[3]); und im diesen wurde nichts mehr, als das Gesetz gelehrt. Nur die heiligen Bücher waren wie gegenwärtig, so auch damals Gegenstand der Behandlung, natürlich da der einfache Inhalt damals noch nicht verstanden werden konnte, oder gar nicht möglich war, nur ihrem innern Gehalte nach, und in einer Erklärung, die etwas ganz anderes lehrt, als wir in der Schrift bemerken. Die Bücher, die in der Schrift citirt werden, können darum auch nichts anderes, als eben Theile derselben sein; denn andere Bücher sind zu profan, als daß sie gewürdigt werden sollten, in der Schrift citirt zu werden. So wird nach den verschiedensten Ansichten das Sepher Hajaschar

[1]) Joma 10, a.
[2]) B. Bathra 120, a.
[3]) Midr. Rab. Bereschi. Par. 63.

mit einem der biblischen Bücher identificirt. Die Sprüche und Gleichnisse, die Salomon gedichtet haben soll, werden mit den vorhandenen Werken desselben verglichen, und die Abweichung in Angabe der Zahl gegen die vorhandenen Verse weitläufig besprochen[1]). „Wir haben die Bibel durchforscht und gefunden, daß Salomon nur gegen 800 Verse geschrieben, wie steht es mit den drei Tausend und fünf Maschalim"? Ein Rabbi behauptet: die Verse haben drei bis vier Auslegungen; die Weisen aber sagen: jeder der Verse hat drei Tausend Gleichnisse, und jedes Gleichniß fünf Gründe. Was Salomon vom „Holz" gesprochen haben soll, wird auf das Gesetz bezogen, das über manche Holzarten bestimmt, so über den Isop etc., und alle Combinationen sollen von ihm erschöpft worden sein.

§. 193.

Fragen anderen Inhalts, die in der Regel aus der Schrift entschieden werden sollen, werden auch in jeder andern Exegese mit einer stillen Voraussetzung ihrer Entscheidung bestimmt, und so zu sagen zwischen den Zeilen, oder nebenbei durch Andeutungen entschieden, die die Vermuthung zur Gewißheit erheben. Die Lösung solcher Fragen setzt immer eine Combination voraus, die in der Dissertation ausgeführt wird. Dasselbe findet auch bei den hagadischen Dissertationen statt; eine Wahrheit, die dunkel vorschwebt, wird aus der Schrift deutlich erwiesen. Die hagadische Dissertation hat aber auch noch einen anderen Kreis: alle Wahrheiten, die durch Tradition oder sonst durch gläubige Ueberzeugung fest und constant waren, suchte man in der Schrift nachzuweisen. Sie unterscheidet sich auch darin, daß die Voraussetzung unbestritten stand: die Schrift habe alle und jede Wahrheit mit weiser Absicht angedeutet. Die Dissertation ward darum ganz nahe dem Commentar gerückt, da beide dazu dienten, den angedeuteten Inhalt zu ermitteln, und unterschied sich nur durch die Form. In der

[1]) Midr. Rab. Chuk. p. 204, c.

Regel wird nun die Ermittelung einer ſolchen differtationellen Unterſuchung mit den ſtereotypen Worten im Talmud eingeleitet מנין „woher" auf Einen Gegenſtand und מנא הני מלי auf mehrere Gegenſtände bezüglich; und wenn die Stelle der Schrift bekannt und leicht zu finden iſt, aus der die Ermittelung geſchieht, die Art und Weiſe des Schließens aber verborgen iſt, mit מנלן und מנא הני מלי. Und ſolche Ermittelungen erſtreckten ſich auf alle Wahrheiten, die in die hagadiſche Lebensweisheit ſich hineindrängten, wenn ſie auch nicht ſtrict mit dem bibliſchen Inhalte verbunden waren. Namentlich aber waren es religiöſe, religionsphiloſophiſche und ethiſche Wahrheiten und Ideen, die in der Schrift nachgewieſen wurden. Wie verſchieden ſie bei dem geiſtigen Standpuncte der Hagadiſten, wie mannigfach ſie waren, haben wir in der erſten Abtheilung des Weiteren dargethan; und dennoch mußte Alles ſich in die Bibel flüchten, und von hier aus geheiligt und begründet werden. Die Mittel, dieſes zu erzielen, fehlten bei der Mannigfaltigkeit der exegetiſchen durchaus nicht; die Schrift wurde ja dermaßen ausgedehnt und ausgeſchlagen, in Folge der hagadiſchen Behandlung, daß man Alles daraus entwickeln konnte. Es wurden darum ebenſowohl pythagoräiſche Ideen, wie platoniſche und andere, natürlich alle judäiſirt, in der Schrift nachgewieſen. Die Heiligkeit der Siebenzahl [1]), wie die Vollkommenheit der Zehnzahl wird dargethan. Uridеen werden in den verſchiedenſten Weiſen nachgewieſen, und ihre Richtigkeit in der Schrift dargethan. Spätere myſtiſche und chiliaſtiſche Ideen fanden in gleicher Art ihre Nachweiſung und Begründung. Die Auferſtehung der Todten wird in der craſſeſten Weiſe behauptet, und aus der Schrift bewieſen [2]), und Anſichten über Träume und andere ekſtatiſche Erſcheinungen ermittelt und dargethan. [3]) Eben ſo ſteht es mit den ethiſchen Anſichten; alle Anſichten, ſo verſchieden und widerſprechend ſie auch

[1]) Peſikta Jalkut I. 276.
[2]) En Jacob II. 118, c.
[3]) Beracheth 56, a. b.

untereinander waren, wurden doch, sobald sie einen Anschein der Wahrheit und der mystischen Frömmigkeit an sich trugen, mit der Schrift und ihrem Inhalt vereinigt. Denn es versteht sich von selbst, daß religiöse Grundsätze und Lebensregeln in einem Buche, wie die Schrift, gesucht und gefunden werden mußten, das zur Richtschnur für das menschliche Leben gegeben worden ist. Zu ihnen sind auch zu zählen die practische Lebensweisheit und die Wahrheiten in Sprüchwörtern.[1]) Wer eine Frau freien will, muß zuvor sich nach ihren Brüdern erkundigen, und darum fügt die Schrift zu „Tochter Aminadabs", Exod. 6, 23, noch „die Schwester Nachschons" hinzu, was eigentlich überflüssig erscheint, auf diese Lebensregel aber hindeutet.[2]) Wer in Synagogen schläft, dem wird die Lehre zerrissen, denn er hört sie nur stückweise; erwiesen aus dem Verse קרעים תלביש נומה „mit Zerrissenem macht dich bedecken der Schlaf נום.[3]) Wer kein Land besitzt, ist nicht Mensch zu nennen, denn es heißt: „Erde gab er den Söhnen Adams."[4]) Die Zahl solcher dissertationellen Nachweisungen ist im Talmud auch so groß, daß sie alle anzuführen unmöglich ist. Sie bieten aber auch an sich ein geringes Interesse dar; die Wahrheiten selbst sind practisch und bekannt, wie alle ethischen und religiösen der Hagadah, die Methode aber ist in dem Gange der Exegese begründet, und schon genügend bezeichnet worden.

§. 194.

Es fehlen im Talmud auch keineswegs Untersuchungen und Betrachtungen fremden Inhalts, als physischen, sprachlichen und über Gegenstände des Volksglaubens, wenn sie sonst einen positiven, mystischen Charakter an sich tragen, und in irgend einer Beziehung zum Gesetze oder zu ethischen Lebensregeln stehen. Die Anhänglichkeit an dem Boden, auf dem man ge-

[1]) Bei diesen ist häufig die Phrase im Gebrauch סגא הא מלתא. En Jacob II. 63, c. d.

[2]) B. Bathra 110, a.

[3]) En Jacob II. 115, d.

[4]) En Jacob II. 3, b.

boren [1]), die Ehrfurcht der Thiere vor dem Menſchen, ſo er die menſchliche Geſtalt an ſich trägt, wird beſprochen und aus der Schrift erwieſen. Es wird aus der Schrift dargethan, wie viele Arten des Todes es gebe [2]), daß dem weiblichen Geſchlecht eine größere Empfindlichkeit, ein größeres Unterſcheidungsvermögen verliehen worden ſei. [3]) Gründe für die Erſchaffung des Weines werden aus der Schrift ermittelt. [4]) Die Erzeugung eines männlichen Kindes beginnt am Weibe, und eines weiblichen am Manne; vergl. oben. [5]) Auch Gegenſtände des Volksglaubens werden verhandelt, und mit der Schrift in Verbindung geſetzt. Der böſe Geiſt überfällt den Menſchen, wenn er nicht gegen ihn Maßregeln ergreift, d. h. die heiligen Geſetze ausübt. על משכבי „an mein Lager", wenn ich ruhete, unthätig war im Guten, im Geſetze, kam Liloth, der Dämon. [6]) Drei Tage nach dem Tode ſoll der Leib aufſpringen, der Menſch, ſeine Seele, aus dem Grabe, dem Leibe, auferſtehen. Unterſuchungen wie Betrachtungen ſolcher Art ſind gar mannigfach; man ſieht es ihnen leicht an, daß ſie nicht ſowohl zur Erläuterung des Textes, als vielmehr zur Ermittelung oder zum Nachweis des in Frage ſtehenden Gegenſtandes aufgeſtellt werden. Indeſſen fehlt denſelben die Combination, die ſonſt den Diſſertationen zu Grunde liegt; die Löſung und Ermittelung geſchieht vielmehr mit denſelben Mitteln, die bei der Exegeſe in Anwendung kamen. Es unterſcheiden ſich darum die diſſertationellen Unterſuchungen wenig von den exegetiſchen Auslegungen, und man kann die Mittel, deren man ſich bei jenen bedient, leicht als Auslegungen nehmen, ſie ſind an ſich nicht zu unterſcheiden, weil immer auf nichts anderes, als auf die Bibel zurückgekommen wird. Der Unterſchied liegt hier alſo mehr in der Tendenz.

---

[1]) ברית נחלקה לאורות

[2]) Berachoth 8, a.

[3]) Niddah 48, a

[4]) En Jacob II. 115, b.

[5]) §. 162. Die Schrift als Quelle für Behauptungen.

[6]) Midr. Rab. Cant. 13. §. 170 hinſichts der Vocaliſation.

V. Capitel.

Die Form der commentatoriſchen Arbeiten.

§. 195.

Unter der Form verſtehen wir die Art und Weiſe, in welcher die Arbeiten der hagadiſchen Exegeſe vorgetragen, und auf uns gekommen ſind; nachdem wir nämlich über den innern Gehalt derſelben, über die Anleitung und die Grundſätze, über die Behandlung des Textes und des zu demſelben gehörigen Inhalts des Weitern geſprochen haben, muß wohl noch, ehe wir den Gegenſtand verlaſſen, eine Beſprechung über die Darſtellung folgen. Zu dieſer gehört: die Methode der exegetiſchen Verſuche, wie die der Sammlung derſelben; die Grundſätze, deren ſich die einzelnen Exegeten bei ihrer Darſtellung bewußt waren, und die für ſie leitend waren; ſodann die ſtereotypen Ausdrücke und Redewendungen; die jener Methode entſprechende Darſtellungsweiſe; ferner die allgemeine Geſinnung und der Geiſt der Exegeten; Grundſätze, die ſich in allen zeigen, ohne daß ſie ſich ſelbſt deren ſo klar bewußt waren, die aber wohl zu unterſcheiden ſind von den exegetiſchen Grundſätzen, indem ſie lediglich das Verhalten und die Geſinnung bei dem Studium der Schrift bezeichnen und darſtellen ſollen; endlich aber auch der Styl, der Ausdruck dieſer Geſinnung, deſſen ſich die Exegeten ebenfalls nicht bewußt waren.

§. 196.

Es iſt ſchon geſagt worden, daß die hagadiſche Exegeſe in Schulen größtentheils mündlich gelehrt wurde, und daß man nur anfangs ſich einzelne mnemoniſche Zeichen zur Erinnerung des Vorgetragenen machte, und erſt ſpäter, als man ſich überhaupt bequemte, das mündliche Geſetz ſchriftlich zu notiren, ſich entſchloß, die Lehren und die factiſchen Mittheilungen aufzuzeichnen. Kürze gebot der Mangel an Schreibmaterialien, der in den Provinzen noch häufig da war, und das Streben, recht vieles in einem Worte zuſammen zu faſſen;

an Kürze war man in Folge der früheren Notirung durch Zeichen gewöhnt, und ſo waren auch die Aufzeichnungen kurz und prägnant gebunden, und die älteren immer kürzer als die jüngeren. Die Notizen waren entweder Randgloſſen, wie von vielen Rabbi's ausdrücklich Notizen, als in ihrem Manuſcript befindlich, angeführt werden, oder in beſonderen Sammlungen für ſich beſtehend vermerkt. Der vortragende Lehrer, oder ein Schüler unter Aufſicht des Lehrers ordnete die einzelnen Notizen, wahrſcheinlich jede an dem hingehörigen Ort, und dieſe Beſchäftigung wird unter dem Namen סדור אגדתא „das Geſagte ordnen" oft erwähnt.[1]) Die ſich mit Erklärung ſolcher Notizen beſonders befaßten, und dazu gehörte ein großer Grad von Gelehrſamkeit, nannte man דורשי רשומות „die Erklärer der Zeichen", und man rühmte ſie ſehr. Die Sammlungen ſolcher Notizen bildeten die Unterlage der ſpätern Midraſchim, die je jünger, deſto weitläufiger und ausführlicher ſind; und zwar auch ſchon darum, weil die älteren Autorität hatten, und man in der jüngeren Zeit ſich bemühte, ſie des Weitläufigen zu erklären, und ihren Inhalt auszuſpinnen. Die ältern Midraſchim haben darum, weil ſie noch das Hauptſächliche im Auge behalten, und auf die Erklärung des Textes ihr Augenmerk gerichtet haben, noch mehr exegetiſches Intereſſe, während die jüngern die Unterhaltung und Erbauung mit beachten, und darum ſich mehr zum Homiletiſchen hinneigen. In den jüngern Midraſchim tritt dies ſogar mit ſolcher Deutlichkeit hervor, daß an der Spitze der beginnenden Erläuterung gleichſam als Exordium und Propoſition eine Halachah, ein religiöſes Geſetz, oder eine Lebensregel, überhaupt eine Unterweiſung als ſolche, mit ausdrücklichen Worten hingeſtellt wird; an ſie reihet ſich dann das ganze Thema an. Das Thema ſteht zwar nicht immer in directer Verbindung mit dem Exordium, auch wird oft die an die Spitze geſtellte Halachah im Thema nicht weiter beſprochen, oder ausführlicher dargeſtellt, aber man kommt doch immer darauf zurück, in poetiſcher, loſer, oft ganz

[1]) Berachoth 46. u. a. v. St.

fern und versteckt liegender Weise [1]); oft wird es in dem weitern Thema nur berührt, manchmal aber wird mit solchen Worten auf die Halachah zurückgekommen, als sei sie jetzt erst erwiesen. Die Uebergänge sind poetischer und hagadischer Natur. Solche Voranschickung der Halachah beginnt im Midrasch Rabboth in den jüngern Theilen desselben, von Paraschah Balak ab. Vorzüglich aber sind sie anzutreffen im Midrasch Tanchuma, der fast nur aus solchen Episoden besteht. Die Absicht tritt deutlich hervor, nicht sowohl die Schrift zu erklären, als vielmehr durch die Besprechung und Erklärung die Gemüther für die ausgesprochene Unterweisung zu gewinnen. Der Tanchuma ist darum an Stellen wahrhaft rührend, ermahnend und erbauend, und immer auf die Religiösität, Gesetzlichkeit und Heiligkeit des Lebens absehend. In den jüngsten Midraschim, namentlich im Jalkut, bemerkt man schon deutlich das Bewußtsein von den eigentlichen Pflichten der Exegese; es tritt klar, wie es dunkel in der ältesten Zeit der Midraschim anzutreffen war, das Streben hervor, den Text zu erläutern. Die Auslegungen, die über die Schrift versucht worden, und immer einen weitern Theil ihres Inhalts ans Licht förderten, werden ohne jede Nebenrücksicht zusammengestellt, und in Kürze erläutert.

Die Notizen als Randglossen wurden von den Verfassern oder Sammlern der beiden Talmudim, die alle Ueberlieferungen, damit nichts verloren gehen solle, sammelten, an der geeigneten Stelle, oder bei einer passenden Gelegenheit, etwa wenn der Name des Lehrers, der es vortrug, erwähnt wird, oder wenn des Verses oder eines ähnlichen gedacht ward, oder endlich, wenn von einem Gegenstande, der daran erinnert, zu sprechen war, angeführt und untergebracht. Sie enthalten darum die meisten dissertationellen Untersuchungen, weil diese als nicht zur Erklärung des Textes gehörig, von den Midraschim nicht aufgenommen wurden, dagegen aber eine gesetzliche Bestimmung oder eine Unterweisung oder eine Lebensregel,

[1]) Beispielsweise Tanchuma p. 19.

was sich für den Kreis des Talmuds eigne, in sich schlossen Es kommen indessen auch im Talmud Erklärungen vor, vermuthlich die gesammelten Randglossen. Bei den Excursionen, die der Talmud liebt, geht aber derselbe von der einen Anführung zu einer andern über, und wenn ein anderer passender Ort für die Anführung sich nicht darbietet, wird neben dem angeführten Vers der darauf folgende und so fort angeführt und erklärt, so daß oft ein ganzes Capitel oder eine zusammenhängende Erzählung der heiligen Schrift hinter einander erläutert wird. So wird in Megillah fast das ganze Buch Esther erklärt, weil dieser Tractat gerade die Lehre und die religiöse Pflicht dieses Buches behandelt; in Sotah wird das Leben Simsons besprochen, und so Anderes an vielen anderen Stellen.

Der Drang nach Wissenschaft, und diese zu verbreiten, ist ebenfalls charakteristische Eigenthümlichkeit der hagadischen Exegese. Wissen wurde hochgefeiert, und Gott war durch Wissen ausgezeichnet; Wissen muß darum erstrebt und befördert werden, wie alles das, was in der Schrift zwischen zwei Gottesnamen steht.[1]) Man bemühte sich darum, recht viel des positiven Wissens aufzutreiben, und es bei geeigneter Gelegenheit anzuführen. Der Commentar gewann dadurch an Vielseitigkeit; die Schrift förderte die Erkenntniß, und man strebte darauf hin, den Inhalt zu erweitern. Die Excursionen, die zu diesem Ende gemacht werden, sind freierer Art und mehr poetisch, ohne an die Strenge des Gedankenganges sich zu binden.

Nirgends aber tritt in dieser Exegese das Streben hervor, den Text erschöpfend zu behandeln. Der Midrasch giebt sich vielmehr für eine Erläuterung aus, die eine oder mehrere der unendlich vielen Seiten der Schrift aufdeckt und durchforscht. „Viele Erklärungen hat die Schrift, nur um nicht zu bemühen[2]), werden sie nicht angeführt. Viele wieder, die kein

---

[1]) En Jacob II. 138, b. אל דעת ד

[2]) Tanchuma Levit. 178, a. In der Venetianischen Ausgabe heißt es, „viele Reihen."

sterblicher Mensch ermitteln kann"; die ganze Größe der Schrift kann kein menschlicher Geist umfassen. Denn Gott hat mit großer Weisheit Vieles zusammengetragen [1]), und darum kann der Mensch nur einen Theil davon schauen. Wie ein hoher Thurm, der nicht überschaut, sondern nur von einer Seite gesehen werden kann, und zwar nur zum Theil, so kann auch der hohe Berg der Schrift nicht ganz übersehen werden. Auch ersteigen kann man ihn nicht. Die Midraschim dienen also dazu, nur neue Ansichten zu eröffnen, neue Parthien beim Aufsteigen, das da dauert die ganze Lebenszeit, zu weisen. Sie geben sich nicht einmal als Leiter, sondern sie überlassen Jedem seinen Weg zu gehen, und Heil dem, der Neues entdeckt und findet, er weckt und fördert das Göttliche, das da ruht.

Es werden von einem und demselben Midrasch darum auch mehrere Erklärungen angeführt; man bringt nicht darauf, den eigentlichen Sinn zu ermitteln, weil alle mit gleichem Rechte gemeint und angedeutet sind; es wird bei den aufgenommenen Erklärungen auch an und für sich kein Unterschied gemacht, welche einleuchtender sei, und mehr sich der objectiven Wahrheit nähere. Indessen wird doch derjenige Inhalt, der sich von selbst ohne jede Forschung ergiebt und herausstellt, als die offene Form mehr beachtet, und weil sie vor Allem für jede Forschung sich darbietet, als Peschat „einfach", auch מתחלה „von Anfang" genannt. Von „Anfang erklären", heißt jede Erklärung, die der einfachen nahe ist. [2]) Und alle Erklärungen, die nichts Gefälliges für sich hatten, also vom Standpuncte der Hagadah aus nicht gebilligt werden konnten, werden auch verworfen, und als schief משעות [3]) und krumm מעקש [4]) bezeichnet; sie werden dann nicht zur Aufnahme zu-

[1]) Midr. Rab. Cant. 15, a.

[2]) Levit. Midr. Rab. Jede Mosche א p. 134.

[3]) Jalk. Schim. I. 792; es durfte nicht לשנו sondern אותו heißen.

[4]) כרם זלת Midr. Rab. Die Babylonier werden so in ihren Auslegungen oft getadelt, Jer. Pesachim 32, und thöricht genannt. En Jacob II. 12, b. 75.

gelaſſen. Wenn auch der Vers viele Erklärungen zuläßt, ſchienen ſolche doch nicht einleuchtend, da ſie nicht anſprachen.

Im Autoritätshang lag auch zugleich das Streben, die angeführten Notizen durch ihre Verfaſſer zu canoniſiren, und ihnen einen Gewährsmann zu geben. Es wird darum bei den Erklärungen ſehr häufig der Mann, von dem ſie herſtammt, wenn er einen Ruf hatte, angeführt oder genannt; oft aber auch blos ſeines Charakters willen, und oft nur der Stand deſſelben.[1]) Wenn darum die Erklärungen durch ein merkwürdiges Ereigniß ſich auszeichnen, wird natürlich auch dies mit erwähnt. Sehr oft ſind auch bei den exegetiſchen Verhandlungen Debatten vorgefallen, und der Sammler verfehlt nicht, ſelbſt ſie, ſo derb ſie auch waren, mit anzuführen[2]).

§. 197.

In den Midraſchim giebt es für Anführung der exegetiſchen Erläuterung keine ſtereotype Redeform. Die Worte des Textes werden angeführt, und die exegetiſchen Bemerkungen daran angezeichnet; und zwar ſind die angeführten Worte immer diejenigen, auf die die eigentliche Wendung der Exegeſe ſich bezieht. Im Talmud werden die zu erläuternden Verſe bald mit מאי דכתיב „was iſt es, was geſchrieben ſteht", bald ohne Weiteres angeführt; ein Unterſchied iſt nicht zu bemerken. Die Erläuterung ſelbſt wird entweder im Namen eines Rabbi oder ſonſt ohne Weiteres hinzugeſetzt, gleichſam der bibliſchen Stelle angereihet. Selten iſt die Anführung: „das iſt, was die Schrift ſagt". Manche Erklärungen, namentlich die einen homiletiſchen Charakter an ſich haben, oder ſonſt öffentlich vorgetragen wurden, werden mit דרש angeführt. Andere Anführungen giebt es, mit סתם bezeichnet. Sie verbinden Stellen aus den Hagiographen mit dem Pentateuch oder den fünf Megilloth, oder weiſen einem Verſe eine beſtimmte hiſtoriſche Unterlage an, und entwickeln eine moraliſche oder ſonſt

[1]) Koheleth Midr. Rab. 1, 13.

[2]) Midr. Rab. Gen. 47, flucht Aba dem Levi recht tüchtig, u. a. v. St.

poetiſche Idee; ſie bildeten, wie die Wortbedeutung lautet, die Einleitung eines homiletiſchen Vortrages, und enthalten darum oft auch gar nichts Erklärendes und auf den Text Bezügliches. „Das iſt was geſchrieben iſt", הרא דכתיב oder ז שאמר הכתוב wird gewöhnlich dann angewendet, wenn nach einer geeigneten Diſpoſition und Behandlung des Thema's, der Text ſeine Erläuterung findet. Der Gebrauch dieſer Redefigur kommt ſehr häufig im Tanchuma vor und in den jüngern Theilen des Midraſch Rabboth. Anwendungen auf die Zukunft oder ſonſt eines unbeſtimmten Satzes auf einen beſtimmten hiſtoriſchen Fall werden gar häufig mit פתר קריא „man deutet den Vers" angeführt, doch auch nur in den jüngern Sammlungen der Midraſchim. Das Erläutern und Erklären ſelbſt wird mit דרש bezeichnet; doch wird auch der Ausdruck תרגם ſehr häufig gebraucht, und zwar bei ſolchen Auslegungen, die ſich der Hermeneutik näherten. תניא und תנו werden in der Regel auf religiöſe Grundſätze angewendet, die vorausgeſetzt und angeführt werden. Doch auch von phyſiſchen, ethiſchen und philoſophiſchen Grundſätzen werden ſie gebraucht[1]). Eine anderweitige Auslegung wird mit דבר אחר bezeichnet, zuweilen wird dieſe Redefigur jedoch für eine ganz fern liegende Verhandlung gebraucht[2]). Ein anderer Vers für die Ermittelung einer diſſertationellen Frage wird mit מהכא „von hier" angeführt, wenn die Löſung aus einer andern bibliſchen Stelle verſucht wird; eine tiefliegende Betrachtung wird eine מלתא עמקתא genannt, ſobald ſie nicht ins Auge fällt. Andre Redefiguren oder Kunſtausdrücke, die noch hier und da vorkommen, tragen keinen beſtimmten Charakter.

Zu den Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks, die ſich vom Lehrer auf den Schüler übertragen, gehört ferner die Diſpoſition des Inhalts in Dialogen, und die Lebhaftigkeit der Auffaſſung in bildlicher Sprache ausgedrückt. Bald in Frage

---

[1]) Midr. Rabboth, p. 84, b.

[2]) Jalkut Schim. I. 793 ꝛc.

und Antwort, bald in Form von Unterredungen werden die vorzutragenden Wahrheiten oder Erläuterungen dargestellt[1]); und metaphorisch mit orientalischen Figuren ausgeschmückt, werden namentlich abstracte Begriffe bezeichnet. Sagen, die angeführt werden, werden weitläufig ausgeschmückt, und mehr im Midrasch als in den Talmudim[2]). Gleichnisse werden auch angebracht, um die Hagadah dadurch einleuchtender und gefälliger zu machen; sie sind klar und einfach[3]); besonders ist es R. Levi, der auf gründliche und deutlich darstellende Gleichnisse eingeht. Doch sind oft die Bilder der Gleichnisse entgegengesetzter Art, als das Verglichene ist[4]), und zwar um damit die Vergleichung deutlicher hervorzuheben, und frappant zu machen. Sprüchwörter und Volkssprüche werden für die Behauptungen gern angebracht.

§. 198.

Als charakteristische Eigenthümlichkeit der Exegeten, über die jedoch gerade kein klares Bewußtsein vorherrschend war, ist Folgendes anzunehmen. Beim Studium der Schrift beherrschte die Erklärer eine wunderbare Heiligkeit und Erhebung; sie fühlten sich Gott näher; und erglüheten im frommen Eifer. Sie priesen darum die Resultate ihrer Forschung, aber ohne Dünkel, ohne dabei sich ihres Ingeniums zu überheben; denn sie betrachteten die Resultate als Eingebungen eines göttlichen Geistes. So nennt ein Rabbi oft seine Auslegung eine „gute Perle"[5]). Ein strahlendes Licht umgiebt den Lehrer, und der Vogel, der vorüberfliegt, wird von dem Hauche des Mundes verzehrt, (Vogel: Bild für flüchtige und störende Gedanken). Die Lehre war Schutz und Heilmittel, so sie vorgetragen wurde, und alles Angenommene, ist Wahrheit[6]). Das

---

[1]) Midr. Rab. p. 205, b.

[2]) Midr. Rab. Ruth 44, Davids Tod.

[3]) In Exodus Rabboth sind die Gleichnisse nicht scharfsinnig, sondern mehr trivial gehalten.

[4]) Midr. Rab. Gen. 65. μακρολεπρος „sehr klein" auf מגדל

[5]) B. Kama 126. Jer. Kilaim.

[6]) Gittin 6, b.

Nationale wird hervorgehoben, vorzugsweise Israel gerühmt[1]), und Mythen zur Verherrlichung seines Ruhmes werden angeführt[2]); und eben so wird das Fremde verkleinert, und namentlich das Heidnische mit düstern Farben gemalt. Auch die Sclaven werden sehr gering geschätzt und verachtet; „bleibet ihr mit dem Esel", die ihr gleich dem Esel seid, soll Abrahm zu seinen Burschen gesagt haben, Gen. 22, 5. — Erzählungen werden auch gern ausgesponnen, und Dichtungen fortgesetzt. Dichtungen der Schrift und prophetische Stellen dagegen werden nicht so gern und nicht so häufig in Betracht gezogen; gleichsam als wollte man, was ohnehin hoch und erhaben ist, nicht weiter behandeln, und vielmehr diejenigen Stellen, die den Schein solcher Erhabenheit nicht an sich tragen, zu derselben Höhe erheben. Dem Geiste der Hagadah war dies bei seiner Fülle leicht möglich. Gottbegeistert und Gotterfüllt wie der hagadische Exeget war, konnte er mit prophetischem Seherblick leicht die Gesichte der Gottesoffenbarung in Wahrheit und Weisheit schauen, die dem gewöhnlichen Auge verschlossen ist. Stand ja auch ein vollkommenes, ausgebreitetes Wissen ihm zu Gebote, und waren vielfach die Mittel, deren er sich bedienen konnte. Zeichnete ja eine unendliche Tiefe den Geist aus; er schaute mit scharfem Blick, und klar schwebte ihm jede einzelne Parthie der Schrift, und sonst alles Andere vor, was sich in den Kreis seines Wissens drang, wie durch eine geisterhafte Gewalt heraufbeschworen. Trat doch Alles, was durch eine Ideenassociation nur irgend wie verwandt vor, bei Berührung eines Gliedes, wie mit einem Schlage hervor; und scharf und schneidend war die Combination ohne bei Dissertationen Fernliegendes zu verbinden; es reihete sich wie von selbst Gleichartiges an einander.

Und dennoch bei dieser Fülle und Geisteskraft, wie sich um diese Zeit überhaupt die Gegensätze begegnen, läßt sich Geistes-Armuth und Mangel an Wissen auf der andern Seite blicken,

---

[1]) Esther Rabboth 127.

[2]) En Jacob II. 154, d.

was uns allerdings eine Ansicht eigenthümlicher Art über die Geisteszustände der damaligen Zeit eröffnet. Große Unkunde zeigt sich manchmal in wissenschaftlicher Beziehung, als in Geschichte, Geographie und Sprachkunde. Man vermischte da die verschiedensten Zeiten mit einander, und hatte keinen klaren Begriff über die jedesmaligen Zustände der Zeit. Semiramis wird als die Gemahlin des Nebucadnezar bezeichnet[1]). Alexander soll nur Ein Jahr regiert, und zu seiner Zeit die Prophetie aufgehört haben, die man sonst mit Maleachi sich erloschen dachte[2]). Karthagena wird als die Amazonenstadt gedacht, und Afrika gegenübergestellt. Palästina und Jerusalem wird als irdisches Paradies gedacht, welches genau nach Zahl und Maß eingetheilt ist[3]); es ist in zwölf Theile getheilt, die einander ganz gleich sind. Jerusalem liegt in der Mitte, und hat 400 Märkte und eben so viele Lehrhäuser auf jedem Markt[4]). Aegypten soll 400 Meilen lang gewesen sein[5]). Indessen ist dies bei den geringen Mitteln, die die Provinzen boten, in wissenschaftlicher Beziehung sich auszubilden, nicht anders zu erwarten. Auffallend ist jedoch, daß sich selbst in Kenntniß der Schrift zuweilen eigenthümliche Unkunde zeigte, da die Schrift ihnen doch eigentlich zugänglich war. So hält der Tanchuma die vorkommenden Titel von Beamten (Daniel 3, 2) für Völkerstämme. R. Chanina fragte den R. Chijah warum in den ersten Zehngebote nicht טעם, Exod. 20, 12; dagegen aber in den zweiten, Deuter 5, 16, sqq. stehe, und dieser antwortete ihm, „ehe Du auch fragst, warum, frage mich, ob darin טעם stände". Er wies ihn an einen andern berühmten Hagadisten, und dieser sagte ihm, weil die ersten Tafeln zerbrochen wurden, damit das Gute nicht mit zerbrochen werde und aufhöre, wurde das Wort „gut" darin ausgelassen. Er nimmt somit die Zehngebote Deuteroniums

[1]) Midr. Rab. Levit. 19.
[2]) Jalkut Schim. II. 1066.
[3]) Megillah 6, a. Vgl. §. 160 die Quellen und §. 192 die Geog.
[4]) Jalk. Schim. I. 962. Gittin 54, a.
[5]) Taanith 10, a.

für die zweiten, die Moſes empfing, wovon gerade das Gegentheil in der Schrift bemerkt wird[1]). Die Vergeſſenheit durch Umſtände herbeigeführt, zeigte ſich in einem Maaße, wie nirgends anderswo. Rabbi Elieſer ben Aruch, der ſcharfſinnigſte Forſcher unter den Schülern des R. Jochanon, mit einer unerſchöpflichen Quelle verglichen, beſuchte Perugita und genoß von deſſen Weine, der an den der Circe erinnert, und vergaß ſeine Gelehrſamkeit. Er las dann für Exod. 12, 2 החרש היה לבם und die Rabbinen mußten für ihm um Gnade bitten, daß ihm durch eine höhere Eingebung Wiſſen und Weisheit werden ſolle. Möge dieſe Vergeſſenheit auch nur hyperboliſch gemeint ſein; worauf allerdings auch der Ton hindeutet, ſo zeigt ſie doch, daß eine Unkunde der Schrift bei einzelnen Männern und bei einzelnen Fällen leicht möglich iſt, und vorkommt; doch iſt ſie gewiß ſehr ſelten, und das Vorkommen darf bei den vielen Männern, die ſich mit der Schrift beſchäftigten, als einzelne Ausnahmen nicht Wunder nehmen. Denn im Allgemeinen haben wir bereits dargethan, daß die hagadiſchen Exegeten eine ausgebreitete Kenntniß ſelbſt anderartiger Wiſſenſchaften beſaßen, ganz beſonders aber in der Schrift bekannt und bewandert waren. In den andern Wiſſenſchaften, wo die Mittel oft fehlten, und eine eigene Auffaſſung nicht gut zu ermöglichen war, waren indeſſen Irrungen leicht denkbar, und Verwechſelungen kamen, wie dieſes immer zu geſchehen pflegt, wenn etwas durch die Tradition gehet, und auf dieſe allzuviel Gewicht gelegt wird, vor. In der Schrift ſelbſt jedoch ſind Irrthümer faſt gar nicht zu bemerken, Unkunde oder eigentlich Unachtſamkeit nur äußerſt ſelten, und wenn, immer in ihrer Art charakteriſtiſch.

§. 199.

Der Stil des Commentars und der Commentation entſpricht dem Geiſte der Exegeten, und trägt an ſich nichts Ausgezeichnetes. Er iſt kurz; in der älteſten Zeit der Midraſchim

[1]) B. Kama 55 a. Jalkut Schim. I. 830.

fast hieroglyphisch, mehr notizenartig; in der jüngern Zeit, wohl etwas stilistisch mehr bezeichnend; im Allgemeinen jedoch gedrängt und gebunden[1]). So einfach er immer erscheint, so liegt doch eine große Absicht in der Wahl des Ausdrucks und in der weisen Darstellung. Es zeigt sich in ihm ein heiliger Ernst, und trotz seiner Kürze große Lebendigkeit in der Zeichnung. Jeder Ausdruck ist bezeichnend und treffend, und es fehlt nicht an Anmuth und Witz[2]). In den jüngern Midraschim ist auch der Stil mustvartig, und der Exeget bedient sich für seine Gedanken biblischer Verse. Doch mangelte der grammatische Ausdruck und die kunstgerechte Bezeichnung[3]); neue Wörter und Formen wurden gebildet, Zeitwörter von Adjectiven und Hauptwörtern; die alte Sprache zeigte noch in der ältern Zeit ihre Regsamkeit und Fortbildung; in der jüngern dagegen ist die Sprache schon eine todte und gelehrte, und es ist oft ein reineres Hebräisch, aber nicht mehr ursprüngliche Bezeichnung. Rabboth Leviticus hat mehr chaldäische Formen, ebenso der Talmud Jeruschalmi; dagegen der Babli mehr Hebräisches enthält, und so auch der Tanchuma. Für großartige Bilder kommen metaphorische Ausdrücke vor[4]), und überhaupt Hyperbeln aller Art[5]). Auch sind die Bezeichnungen im hagadischen Stile vorherrschend, und Alles in Auffassung der Gesetzlichkeit und Religiösität wiedergegeben. Die Ellipse und Apostopese zeigt sich oft, und der Ausdruck ist euphemistisch[6]). Frage und Antwort wie Dialoge kommen in der Discursion häufig vor, und die Volkssprache, wie Volksideen werden bei der Lebhaftigkeit der Rede gern angebracht. Es

---

[1]) Besonders ist der Exod. Rab. nicht so prägnant; und noch weniger der Jalkut Schim.; doch zieht dieser oft die gesammelten Midraschim zusammen. I. 114.

[2]) Midr. Rab. יודע לחשוב מי מבריה

[3]) Midr. Rab. Gen. 48, für „drei verschiedene" drei Völkerstämme, um die Verschiedenheit zu bezeichnen.

[4]) גולד מהול für „vollkommen" in jeder Art. Schabbath 92, a.

[5]) Sota 10, a. אדחיר מסוף העולם Chagigah 12, a. für „allseitig".

[6]) נתוייבו שותאיהן של ישראל ꝛc.

kommen daher auch häufig fremde Wörter, namentlich griechische, römische und arabische in Gebrauch. Der Commentar sollte dadurch zugänglich und die Schrift erläutert werden. Man bemüht sich daher, ohne dadurch den Text weiter zu erklären, durch Gleichnisse die ganze Bedeutung des biblischen Inhalts in die Augen fallen zu lassen, so zu sagen, sie recht anschaulich hinzustellen; nicht etwa die Auslegung, sondern die Schrift selbst wird durch Gleichnisse verdeutlicht. „So wahr Gott lebt, es soll dir nichts begegnen", sagte Saul zur Zauberin, I. Sam. 28, 10; er glich einer Frau, die bei ihrem Buhlen ruht, und bei dem Leben des Mannes ihm Liebe betheuert.[1]). Namentlich geschieht dieses von R. Schimeon ben Lakisch, R. Jehuschua ben Levi und Levi. Es werden auch hier und da Colloquia angebracht, die in der Regel witzig, scharfsinnig und treffend sind.

Abschnitt III.

Homiletik.

§. 200.

Wie sich das Drama zur epischen und lyrischen Poesie verhält, oder eigentlich wie es an beiden sich betheiligt, so verhält sich auch die Rede zur objectiven Geschichte und zur philosophischen Darstellung; sie betheiligt sich an beiden. Die Redekunst tritt darum erst in der höchsten Entwickelungsstufe einer Sprache oder eines Volkes hervor; Reden ist zwar nur eine Vermittelung der Gedanken, und dazu bedient man sich der Sprache vom frühesten Anfang; die wahre ausgebildete Rede indessen setzt eine vollkommen ausgebildete Sprache vor-

[1]) Tanchuma Levit. p. 178.

aus. Die Rede gedieh darum nur in der Blüthezeit der griechischen oder römischen Sprache; in Griechenland und Rom nämlich kam sie durch die Constellation der politischen Verhältnisse besonders gut fort; hier lebten die besten Redner, und wurden die besten Abhandlungen über die Rhetorik geschrieben. Aristotles, Cicero und Quintilian besprachen ihr Wesen [1]) und ihre Theile, in die sie zerfällt; es werden von den beiden ersten drei angenommen, λογοι δικαστικοι, Gerichtsreden, in accusando et defendendo versantes, λογοι συμβουλευτικοι, Staatsreden, in suadendo et dissuadendo und λογοι ἐπιδεικτικοι, in laudando et vituperando, und von Letzterem anders.[2])

Eine besondere Art der „Rede" bildet aber die Homilie, die erst in der Kirche beginnt, und nicht zu diesen Theilen gehört, von ὁμιλειν, αἰρειν und ἑλειν und ὁμαν, disputare cum aliquo, ὁμιλια, Versammlung [3]), die Rede zur Belehrung, zu berathen, ermahnen, trösten ꝛc., in gottesdienstlichen Versammlungen gehalten, vorzugsweise der geistliche Vortrag, die Predigt [4]), und Homiletik ist die Kunst, die sie lehrt, und sich mit ihr beschäftigt. Sie war dem Alterthume fremd, weil nie etwas öffentlich gelehrt wurde, was nicht in und durch sich selbst einleuchtend war; das Vorhalten einer Autorität und die Begründung des Fremden und Erhabenen durch sie gehört dem Christenthume an. Die Homilie würde also, insofern sie belehrt, zur ersten, insofern sie überzeugt, zur zweiten, und insofern sie anpreist, zur dritten Art der Rede gehören. Sie betheiligt sich also an allen Arten. Novalis sagt: die Predigt ist das Höchste, was ein Mensch lehren kann, sie kann nur genialisch sein. Sie ist angewandte Religion, individualisirte, lebendig gewordene Theologie; sie ist das Gemälde des innern Lebens. In dieser ursprünglichen Bedeutung steht die Homilie mit unserer Arbeit weiter in keiner Verbindung; in ihrer historischen Ge-

[1]) Cicero, de oratore II. 27, 29. de inventione I. 5, 6. Orat. 8.
[2]) Quintil. III. 4.
[3]) Xen. memorab. 3, 7. Diodor. 4, 84. I. Cor. 15, 33. Augustin. Prooem in Psalm. 118.
[4]) Praedicare, vortragen.

staltung indessen schließt sie sich immer an die Schrift an, und behandelt diese rhetorisch, und in solcher Beziehung steht sie mit der Exegese in Verbindung. Eine Stelle der Schrift nämlich wird zur Grundlage der Betrachtung genommen, und auf sie wird immer zurückgekommen. Die Schriftstelle bildet ein Gewebe, das die einzelnen Fäden, die Gedanken zusammenhält, und wird daher Text genannt. Die Homilie beschäftigt sich also wie die Exegese mit der Schrift, aber nicht, um sie zu erklären, oder Wahrheiten aus ihr zu beweisen, sondern um dem Volke die Lehren wichtig zu machen, dadurch daß sie in der Schrift nachgewiesen werden. Die Schrift wird auch nicht sowohl um ihren Inhalt, als um die Folgerungen und Ergebnisse ihres Inhalts consultirt. Aber nicht gerade die Schrift, sondern Alles, was im Volke in gleich hoher Achtung steht, könnte zu solchem Zwecke gebraucht werden. Und so wie in neuerer Zeit Manche Sprüchwörter sich zum Texte gewählt haben, namentlich solche, die eine allgemeine Verbreitung und hohe Anerkennung gefunden, so wurden auch in der Hagadah Stellen aus den Gebeten gewählt und homiletisch behandelt[1]), besonders in der jüngeren Zeit.

§. 201.

Die geistliche Rede hat einen dreifachen Charakter, und demnach auch eine dreifache Bestimmung. Sie wendet sich entweder an den Verstand, sucht einen Gegenstand und eine Lehre klar und deutlich zu machen, sie ist belehrend, katechetischer Natur; oder sie wendet sich an das Gefühl, erweckt die Person und den Geist, benutzt die religiöse Handlung, und ist liturgisch; oder endlich, sie sucht das Wollen zu bestimmen, benutzt die Verhältnisse und Umstände, und ist pastoral. Dreifach ist auch hiermit die Tendenz; die Homilie belehrt den Verstand, rührt das Gemüth, und ermuntert den Menschen zur Handlung. In den einzelnen Homilien jedoch ist selten der Charakter bestimmt ausgeprägt; sie sind vielmehr gemischter

[1]) Schemini Jelamdenu.

Art, und participiren abwechselnd an allen Tendenzen. Namentlich ist in der hagadischen Homilie kein bestimmter Charakter vorherrschend, wie das bei dem Mangel an homiletischen Hilfsmitteln zur Unterweisung nicht anders zu erwarten ist, und es läßt sich deutlich außer dem Pastoralen überhaupt keine andere Tendenz erkennen. Für das Katechetische war in den hagadischen Commentaren kein Platz vorhanden, und in Ermangelung einer dogmatischen Religionslehre gehört dasselbe mehr der Halachah an, wo synagogale Ceremonien gelehrt und behandelt wurden. Und wie in den Katechetenschulen zu Alexandrien unter Clemens und Origines, zu Antiochien unter Diodor und Theodor, zu Edessa und Nisibis in Mesopotamien die Dialoge als Frage und Antwort zur Verhandlung religiöser gelehrter Dinge gebraucht wurden, so finden wir in der That die Abhandlungen über halachische Gegenstände in den Talmudim in Frage und Antwort, wie in Dialogen ausgeführt. Das katechetische Element wird darum mehr in der Halachah vertreten, das liturgische aber kam innerhalb des Judenthums gar nicht gut fort. Theils waren die religiösen Ceremonien keine kirchlichen, um das Gemüth anzusprechen, sie waren mehr Sitten, und hatten weder gottesdienstliche Weihe noch kirchlichen Glanz, theils wendete man sich nicht gern an das Gemüth des Menschen und an seine Person, und suchte auch nicht, aus demselben religiöse Satzungen zu entwickeln, weil der menschliche Geist leicht Irrthümern ausgesetzt ist, und sein Gefühl oft abschweift. Auch war der Sinn zu sehr dem positiven Gesetze zugewendet, als daß er schwankenden und unsichern Gefühlen nachhängen sollte. Durfte man doch überhaupt der eigenen Ansicht nicht trauen. Für die hagadische Homilie tritt darum nur das Pastorale hervor; zwar nicht ausgeprägt und mit Entschiedenheit, sondern mit einem Anflug an das katechetische und liturgische Element, aber doch immer vorherrschend. Die hagadische Homilie suchte das Wollen zu bestimmen; sie bemühte sich auf alle Weise, den Geist zu gewinnen, daß er religiöse und ethische Pflichten übe, oder gewisse religiöse Wahrheiten anerkenne. Sie bediente sich der Schrift, um die Lehren

einzuschärfen, und die Verhältnisse und Umstände wurden benutzt, um die Zuhörer zu gewinnen und einzunehmen.

§. 202.

Für unsere Arbeit würde es nun eigentlich genügen, die Verbindung der Schrift mit dem Thema, oder besser, die Behandlung der Schrift in der Homilie zu besprechen. Indessen da die Behandlung der Schrift in zu inniger Verbindung mit dem ganzen Wesen der Homilie steht, so dürfte es am Orte sein, hier über das Wesen der hagadischen Homilie im Allgemeinen zu sprechen. Zu diesem Ende werden wir die Momente alle, wie eine Homiletik sie zur Anleitung giebt und anweist, einzeln durchgehen, und sie mit den hagadischen, wie wir sie aus den einzelnen Homilien abstrahirt aufgefunden, vergleichen. Eine Homiletik giebt es nicht in der Hagadah, und die Kunst, mit Erfolg öffentlich zu reden, ward bei der geringen Bedeutung, die man auf das Aeußerliche legte, weder wissenschaftlich theoretisch behandelt, noch practisch in den Schulen geübt. Wir können daher auch nicht nach einer vorhandenen Eintheilung aus der Sache selbst und aus den Ansichten der Zeit die damalige Homiletik darstellen, sondern müssen vielmehr eine Eintheilung solcher zur Ausarbeitung einer Homilie einwirkender Momente uns aus der Natur derselben schaffen, und danach unser Thema darstellen, um ein vollständiges Bild der Homilie und mit ihr eine Erkenntniß der Behandlungsweise der Schrift zu gewinnen. Die Homiletik, oder die Anweisung für die geistliche Rede zerfällt am Natürlichsten in drei Theile; der eine behandelt das Thema, der zweite die Anordnung desselben, der dritte endlich den Redner: de re, de arte et de artificio. Mit andern Worten: über den Inhalt und über die Form, die wieder eine doppelte ist, über die Form als Idee und als Erscheinung, d. h. die Form des Themas und der äußern Darstellung. Indem wir nun diese einzelnen Theile auf hagadischem Gebiete darstellen werden, werden wir jedoch, um von unserem Thema nicht allzusehr abzuweichen, alles nur mit Beziehung auf die Behandlung der Schrift erörtern, und

wo auf diese nicht influirt wird, entweder ganz kurz sein, oder gar, wenn es ohne Störung des Ganzen thunlich ist, die Gegenstände unerörtert lassen. Es zerfällt uns somit unsere Arbeit in drei Capitel, 1) das Thema der Homilie, 2) die Disposition, und 3) der hagadische Redner, der Vortrag, welches letzte Capitel namentlich sehr kurz ausfallen wird.

§. 203.

Wir geben vorher aber noch einen kurzen Umriß der Geschichte der hagadischen Homilie. Schon in den Zeiten der Apokryphen ward von der Schrift zu homiletischen Zwecken Gebrauch gemacht. Das Buch der Weisheit, das zweite Buch der Maccabäer[1]), wie die angeführten alten Agadah's enthalten schon bedeutende Ansätze zur Rede. Daß Reden an das Volk gehalten wurden, geht aus vielen Ermahnungen deutlich hervor, namentlich wird oft erzählt von Rabbi's, daß „sie öffentlich erklärt haben." Daß die Schrift als Grund- und Unterlage ihrer Rede diente, versteht sich aus dem Geiste der damaligen Zeit, der Alles auf die Schrift bezog, und durch die Schrift heiligen wollte, von selbst. Es ist aber eben so sicher, daß in der alten Zeit die Vorträge keineswegs zusammenhängend waren; es waren nur aphoristische Notizen, und sie schlossen sich darum mehr der Exegese an, indem sie einzelne Verse besprachen; der Unterschied lag also nur in der specifischen Eigenthümlichkeit der homiletischen Behandlung. In der jüngeren Zeit erst entwickelte sich, wie in der christlichen Kirche, die Homilie, und wir sehen Themata behandelt, und auf die Schrift zurückgeführt; besonders im Tanchuma-Midrasch, der eigentlich durch und durch einen homiletischen Charakter verräth; seine Homilien sind mitunter rührend, sprechen an und erbauen. In der jüngsten Zeit der Midraschlitteratur endlich aber, als mit dem Jalkut die Sammlung alter Hagadah's begann, vorherrschend aber die Erklärung der Schrift war, da

[1]) Cap. 2, 24. 7, 17—21. 10, 5. 7. 8. 11, 5—16. 16, 1. cf. Zunz a. B. S. 171, Not. d.

suchte man nur in der Homilie die Auslegung der Schrift und ihre Behandlung, das Homiletische aber überging man; durch das Streben, die ältere Auslegung der Schrift zu besitzen und zu verbreiten, verwandelte sich die Homilie in Exegese, und so erlosch die kaum aufkeimende Homiletik, indem sie nur die ohnehin kühne Auslegung der Hagadah befruchtete, so daß diese dadurch nur um so poetischer und vager ward. Zu keiner Zeit hat demnach die Homilie eine vollständige Ausbildung erlangt; es blieben immer nur aphoristische kurze Versuche und Andeutungen. Eine besondere Sammlung solcher homiletischer Aphorismen gab es nicht, sie sind vielmehr zerstreut in den Talmudim und Midraschim, und haben natürlich dort ganz den Charakter der exegetischen Behandlung annehmen müssen, was bei der nahen Verwandtschaft auf hagadischem Standpuncte um so leichter geschah. Dort wurden sie natürlich ihres homiletischen Schmuckes entkleidet, und an vielen Stellen zur bloßen Exegese herabgedrückt, und nahmen sich somit in dieser neuen Gestalt nicht sonderlich gut aus, weil die Auslegung ohne die homiletische Anwendung und Unterstützung zu kühn erschien, das Homiletische aber ganz erdrückt war. Die Ansätze zu Homilien in der Hagadah sind darum nur sehr gering anzuschlagen. Die vorhandenen sind dazu durch die Kürze der Darstellung zu kurzen Notizen in unseren Händen zusammengeschrumpft; aber sie sind insofern von Wichtigkeit für uns, als die mit Recht darin vorkommende kühnere Auslegung, die der Exegese zur Last gelegt und getadelt wird, vertheidigt und von einem anderen Gesichtspuncte beleuchtet wird. Die homiletische Behandlung nimmt sie auf sich, die nur durch die Sammlung in eine exegetische verwandelt ward. Im Allgemeinen ist auch von den Homilien nur die Disposition gegeben; doch müssen die gehaltenen Reden auf die Menge einen großen Eindruck gemacht haben, wenn man einzelne Bemerkungen über die Trefflichkeit der Redner und über die Begeisterung der Zuhörer in Betracht zieht.

I. Capitel.

Das Thema der hagadischen Homilie.

§. 204.

Das Thema oder der Inhalt der Homilie ist nach der Natur und dem Wesen derselben zwiefach. Es wird eine Wahrheit, eine Lehre oder Pflicht vorgetragen, und ein biblischer Vers oder sein Inhalt in der Homilie behandelt. Daraus ergiebt sich, daß bei Erörterung des Themas dreierlei in Betracht kommt: a) der Gegenstand der Belehrung, b) der Text als der angeführte Vers, und endlich c) die Verbindung beider, des Textes mit dem Gegenstande. Wie sich diese in der hagadischen Homilie gestalten, soll hier des Weitern erörtert werden.

§. 205.

a) Der Gegenstand jeder Belehrung ist natürlich sehr mannigfach. In der Homilie jedoch ist er religiös, d. h. er bezeichnet oder befördert die Verbindung Gottes mit dem Menschen. Er bewegt sich entweder in dem Kreise des specifisch Religiösen, oder fördert die Sittlichkeit, die Lebensweisheit und die sittliche That des Menschen, oder endlich deutet auf den Gottesbund, auf die Vermittelung des Göttlichen durch den Menschen.

Das specifisch Religiöse im Judenthume ist zwar in Ermangelung eines positiven Dogmas mehr negativer Art; indessen hat es doch auch einen bestimmten Gehalt dadurch, daß es die Lehren und Dogmen anderer Religionen bestreitet und negirt; „der Gott Israels ist ein eifervoller Gott, und duldet keinen neben sich"; die Ansichten des Heidenthums wurden geleugnet, und gerade dadurch erlangte das Judenthum einen bestimmten Charakter. Auch hatte es bestimmte Satzungen, viele religiöse Observanzen, durch die es in einer Art eine gewisse Positivität errang, und dies bildete seinen specifisch religiösen Inhalt. Lehren nun, die zwar dem Geiste des Heidenthums widerstritten, aber doch schon stillschweigend in

den besseren Geistern anerkannt waren, religiöse Pflichten, die im Leben ohnehin allgemeine Verbreitung fanden, wurden, wie sich das von selbst versteht, nicht Gegenstand der Besprechung. Was vorausgesetzt werden kann, braucht in der Homilie nicht erst bewiesen zu werden. Denn jede Rede will entweder etwas Neues lehren, oder das Alte bestreiten, oder endlich schon herrschende Ansichten mehr beleuchten und begründen; das ohnehin Anerkannte und Klare kann also nicht Gegenstand des Themas werden. So wird auch in der That nur nicht allgemein Bekanntes und Verbreitetes in der hagadischen Homilie besprochen. Lehrsätze der heiligen Schrift, Pflichten, die hier mit deutlichen Worten bezeichnet werden, werden nie erörtert. Neue Anordnungen, Pflichten, die minder bekannt sind, werden dagegen häufig besprochen. In dem Midr. Rabboth Bamidbar und Jelamdenu werden dergleichen Themata an die Spitze gestellt, über die dann des Weitern verhandelt wird. Sie werden gewöhnlich mit Halachah angeführt, und nicht sowohl begründet, als vielmehr nach dem Geiste der Hagadah bemerkt, d. h. als richtig vorausgesetzt, und mit der Schrift vereint. Nur selten werden Themata homiletisch begründet und bewiesen. Wie die Gesetze der Aussätzigen [1]), des Schebiith [2]) und andere Gesetze. Andere Lehren werden dem Heidenthume gegenüber in polemischer Absicht geltend gemacht, als Wahrheiten, die wenngleich verbreitet, doch dem heidnischen Geiste widerstrebten. Die Güte Gottes in seinen Werken und Anordnungen [3]), seine Weisheit und Gerechtigkeit [4]) wird nachgewiesen und besprochen. „Deine Gnade ist wie das mächtige Gebirge, deine Strafgerichte so groß wie der Abgrund", Psalm 36, 7. [5]) Rabbi Jehuschua ben Levi sah in Rom Matmorsäulen, umhüllt mit Gewändern, damit ihr Glanz weder von der Hitze noch von der Kälte leiden soll, bei ihnen aber einen nackten darbenden

[1]) Midr. Rab. Lev. 184. p. 139, c.
[2]) Erchin 31, a.
[3]) Midr. Rab. Bereschi. 38, 2.
[4]) Gittin 6, a. b. לגימה
[5]) Tanchuma Jelamdenu Levit. p. 178.

Mann, und er rief dieſen Vers aus: „Wem Gott giebt, der hat ſelbſt ſeine Säulen zu bedecken, wen er darben läßt, der hat nicht einmal für ſeine Perſon etwas", und dennoch hilft Gott dem Vieh und dem Menſchen. Alexander der Große kam einmal nach Africa, ſah die Sitten des Landes, hörte ſchlichten einen Streit um einen Schatz, den weder der Käufer noch der Verkäufer des Feldes behalten wollte, und das Urtheil des gütigen Richters fällen, ſtaunte die Gerechtigkeit an, und erkannte die Ungerechtigkeit in den Geſetzen ſeines Landes. Jetzt rief er die Worte aus: Gott hilft dem Menſchen nur um das Vieh, denn die Menſchen verdienen es nicht; er hilft den Demüthigen, die ſich gleich dem Vieh achten. „Gott giebt ein Geſetz für Alle, am achten Tage ſoll das männliche Kind in den Bund der Beſchneidung aufgenommen werden, am achten Tage ſoll das Vieh zum Opfer dem Herrn genehm ſein." — Gott fragte den Moſes מה „was haſt du in deiner Hand", Exod. 4, 2; Gott wußte es wohl, denn er iſt ja allwiſſend, er deutete aber darauf hin, „von dem in deiner Hand" wirſt du beſtraft; denn mit dem Stabe ſchlug Moſes die Felſen, welche Sünde ihm den Tod zuzog. Das Verhältniß Gottes zum Menſchen, ſeine Leitung und Aufſicht über die Welt, was im Heidenthume beſonders geleugnet wird, wird ſo überall hervorgehoben, wo die Gelegenheit ſich bietet; und es wird dies in eindringlicher Art verſucht, zu bewahrheiten.

Die ſittliche und religiöſe That wird anempfohlen, um das Göttliche zu vermehren, und das Gottesreich zu fördern. Sie ſoll das Mittel werden, den Menſchenbund zu erzielen, und Gott ſich zu nähern. Mit ihr ſtehen in Verbindung practiſche Lebensregeln und eine Lebensweisheit, die jene erzielen. Die Lebensklugheit erſtreckt ſich natürlich zunächſt auf die Geſinnung des Menſchen, dagegen theilt ſich die practiſche Religioſität und Sittlichkeit in eine gegen ſich ſelbſt und in eine gegen den Nebenmenſchen. Homilien empfehlen ſo die Selbſtſtändigkeit und die Reinheit des Lebenswandels als eine Lebensklugheit. „Und die Taube brachte, als ſie fortgeſchickt ward, ein Olivenblatt im Munde, das da bitter iſt"; ſie deu-

tete damit an, besser das Bittere aus Gotteshand, als gute Speise von dir. Rein bleibe der Mensch sein Lebelang, denn die Schrift sagt, „eine Zeit zu leben, und eine Zeit zu sterben"; so sei die Zeit des Sterbens wie die des Lebens.[1]) Es verändere der Mensch nicht seine Wohnung ohne Grund.[2]) Als practische Religiosität und Sittlichkeit wird nun vielerlei besprochen, und zum eigenen Wohle eingeprägt. Der Mensch scheue die Arbeit nicht, weil er zur Arbeit geboren ist; denn es heißt עבדה רבה ohne Vav, „das Knechtsein, die Arbeit sei groß." Man hüte sich, schlechte Reden zu hören, denn es heißt, „einen Pflocken sollst du haben" על אזנך, verstehe darunter „an deinem Ohr"; einen Pflocken stecke dir hinein, damit du zurückhaltest, was schmutzig oder unedel zu ihm dringt. Man sei sparsam und enthaltsam, beachte das Geld, und halte es in gutem Verwahrsam.[3]) Religiosität wird auch gegen Nebenmenschen empfohlen. Mildthätigkeit gegen die Armen wie Zuvorkommenheit werden eindringlich und an vielen Stellen eingeschärft.[4]) Vor Leumund, wie vor Haß und gleichen Lastern wird nachdrücklich gewarnt.

Es kann aber endlich auch das Thema die Zukunft behandeln; Trost wird verheißen, und Aussichten eröffnet, den Gottesbund darstellend nach den dereinstigen Verheißungen; es erstreckt sich auf die Annährung Gottes, und auf die Erlösung. Die Leiden bessern und veredlen; die Schrift sagt es ja auch, „der Herr prüft den Frommen"; sie sind also die Vorboten der Erlösung. Vor dieser wird vielfaches Leid über die Welt kommen; aber in dem Unglücke soll man hoffen; die Hoffnung hat ihren guten Grund. Die Hoffnung Israels wird vielfach besprochen, und zu ihrer Begründung werden die biblischen Verse auf überraschende Weise gedeutet. Selbst die

---

[1]) En Jacob II. 222, c.

[2]) Erchin 16, b. אשר היה בתחלת

[3]) לעולם יהא חכסף ꝛc.

[4]) Gittin 7, b. Im Jalkut Schim. I. 82 wird die Mildthätigkeit in Form eines gelehrten Aufsatzes empfohlen.

Träume der beiden Diener Pharaoh's werden auf die Zukunft Israels gedeutet, natürlich der gute auf eine fröhliche und vice versa.

Es versteht sich aber übrigens von selbst, daß das Thema auch gemischt sein konnte, und an allen zugleich participirte.

§ 206.

Die Wahl unter den dogmatischen, ethischen und prophetischen Thematen hing im Allgemeinen von innern wie von äußern Gründen ab, je nachdem das Eine oder das Andere maßgebend oder bestimmend einwirkte. Zustände und Verhältnisse machten oft die Besprechung eines Themas nothwendig; Umstände und Ereignisse bedingten die Wahl. Es ergab sich da großentheils von selbst, was für die Besprechung nöthig erschien. Die Zeiten, darunter die Festtage und besonders heilige Tage, die Pericopen oder sonstige religiöse Verhandlungen influirten sehr häufig auf die Wahl. Oft aber war es auch die innere Stimmung des Redners, die ihn drängte über ein bestimmtes Thema zu sprechen. Am Meisten wirkten mehrere Umstände zu gleicher Zeit ein. Die Auffindung eines bestimmten Thema's, nachdem der Geist einmal in eine gewisse Stimmung sich versetzt fühlte, hing von dem individuellen Ingenium des Redners ab, und läßt sich nicht unter gewisse Gesichtspuncte bringen.

§. 207.

b) Der Text ist in der Regel ein Vers oder mehrere Verse aus den Büchern der heiligen Schrift, soweit sie sich in dem Canon befinden. Es mag indessen auch, aber gewiß nur selten vorgekommen sein, daß Verse aus den Apokryphen oder sonst Sprüche der Weisen und Gebetstellen als Text dienten, insofern dadurch das besprochene Thema genugsam begründet erschien. Anführungen, besonders aus den letztern zur Begründung einer Behauptung kommen vor; so wird selbst das Alphabet dazu benutzt, um moralische Lehren zu

geben[1]); aber da solche Sätze nicht heilig erschienen, und auch auf ihren Ausdruck und auf das Wort nicht genug Werth gelegt ward, so konnten natürlich dieselben nicht als Texte zur Unterlage und Motivirung gebraucht werden, und waren höchstens nur Andeutung. Sprüchwörter indessen wurden in der Hagadah in keiner Weise zum Texte gewählt, im Gegentheil suchte man die Wahrheiten derselben aus der Schrift zu beweisen.

§. 208.

Die Wahl des Textes hing von verschiedenen Ursachen ab; bald ward man durch die Schrift selbst, bald durch die Zeit, bald endlich durch Verhältnisse auf einen bestimmten Text hingeführt, und bediente sich desselben.

Die Vorlesung aus der heiligen Schrift vor dem Volke ist eine Anordnung, deren schon im Pentateuch Erwähnung geschieht; und es ist gewiß, daß sie seit der Erbauung des 2ten Tempels streng eingehalten wurde; daß nun auch früh die Schrift in Pericopen eingetheilt war, die jeden Sonnabend vorgelesen wurden, ist sehr wahrscheinlich. Es ist nun mit Sicherheit anzunehmen, daß als man für die öffentliche Besprechung biblische Texte zu nehmen anfing, man sie zunächst aus denjenigen Abschnitten wählte, die so eben vorgelesen worden sind. Damit wurde natürlich bald durch die Vorlesung, durch die Beschränkung auf Abschnitte, der Text zur Hand gegeben. Daher erklärt es sich, daß zunächst der Pentateuch die meisten Texte bot, weil gerade er an den Sabbathen vorgelesen wurde; aber auch aus den Propheten, die in Auswahl zu Zeiten dem Volke, namentlich zum Schluß in Stücken, die ihrem Inhalte nach entweder mit dem des Wochenabschnittes eine Uebereinstimmung zeigten, oder die auf die eigenthümliche Feier eines ausgezeichneten Sabbaths hindeuten, vorgetragen wurden, wurden Texte gewählt, besonders aus den Stücken der letzten Art. Die Hagiographen aber wurden am

[1]) Schabbath 104, a, b.

Sabbath nicht vorgetragen, und daher wurde aus ihnen nur äusserst selten, nur bei einer motivirten Veranlassung ein Text genommen. Außer den Pericopen scheint indessen auch der öffentliche Unterricht auf die Wahl des Textes eingewirkt zu haben. Es ist nämlich bekannt, daß die Lehrer nicht nur in Schulen vor Schülern, sondern auch in öffentlichen Versammlungen Stellen aus der heiligen Schrift, und nicht gerade solche, die mit den Pericopen in Verbindung standen, lehrten und erklärten. So werden bestimmte Verse erwähnt[1]), die die Schüler gerade gelernt hatten, und wieder Sabbathe, die eines bestimmten Lehrers sind[2]). Aus diesen gelehrten oder vorgetragenen Abschnitten haben nun ebenfalls die Volksredner, zu denen sich jeder Befähigte hergab, weil sich jeder berufen hielt, ihren Text gewählt. Es ist höchst wahrscheinlich, worauf auch das Institut des Methurgeman hindeutet, daß der Lehrer die Schrift vortrug, der Methurgeman aber als der eigentliche Volksredner die Nutzanwendung für das Volk machte, und aus der Lehre die practische Moral zog; er kam somit auf die Verse des Lehrers immer zurück.

Die verschiedenen Zeiten leiteten ebenfalls auch die Wahl des Textes. Die Fest- und die sonstigen heiligen Tage führten die Wahl auf bestimmte Stücke der Schrift. Es war ein altes Institut, an jedem Festtage die Gesetze und Gebräuche des Festes dem Volke mitzutheilen[3]); dadurch wurde man auf die Quelle derselben, auf die heilige Schrift geführt, und hatte sonach aus der betreffenden Stelle oder aus der in der Nähe stehenden die nächste Auswahl für den Text. Auch führte die Bedeutung des Festtages selbst leicht auf diejenigen Verse, die diese angaben oder verwandte Andeutungen berührten, und sie boten sich von selbst zum Texte.

Endlich aber waren es Ereignisse des Lebens oder bedeutende Erscheinungen der Zeit, die, wie sie das Thema zur

---

[1]) מסוק מסוקן Megillah 28, b. Gittin 55, b. ꝛc.

[2]) שבת של סי ꝛc. ꝛc.

[3]) Bezah 15, b.

Hand gaben, so auch leicht auf den geeigneten Vers führten. Fröhliche oder unglückliche Verhältnisse stimmten das Gemüth zur Andacht, und die eigenthümliche Gestaltung desselben leitete auf bestimmte Verse der Schrift hin, die sie besprachen, und man benutzte sie, um der Andacht einen bestimmten Ausdruck zu geben. Namentlich waren es Todesfälle, die solche casuelle Reden hervorriefen; war es ja eine religiöse Pflicht, über die Hingeschiedenen zu trauern, und man lieh der Trauer und dem Schmerze Worte der Schrift, um damit die Gemüther zu erfüllen, und edle, bessere Gefühle zu erwecken; und ermahnte, tröstete und belehrte die Menge. Es sind uns die Reste vieler Leichenreden, auch übrig geblieben. Als R. Ismael seine Söhne verlor, kamen verschiedene Männer, ihn zu trösten, und die Menge zur Theilnahme zu erwecken. Einer sagte „und ganz Israel wird beweinen den Brand, euere Brüder", Levit. 10, 6; wenn so um Nadab und Abihu, die nur Eine gute That ausgeübt, wie die Schrift sagt, „und die Kinder Aharons brachten ihm das Blut dar", geweint wurde, wie sollen wir um diese Kinder nicht weinen, die so viel des Guten übten?[1]). Bei den Klagereden vor der Leiche jedoch, die wahrscheinlich auf den Straßen laut recitirt wurden, oft also auf Stellen, die nicht rein waren, enthielt man sich der biblischen Verse, legte sie auch nicht als Text der Klage zu Grunde. Die Klage selbst indessen ward im biblischen Stile angefertigt, kurz und hindeutend, und mußte von dem Klagenden selbst erklärt werden, gleichsam als wäre sie ein biblischer Vers. Als R. Sera starb, klagte man also: das Land Schinear war schwanger und gebar, das Land der Herrlichkeit zog groß die Lieblinge, weh mir (euphemistisch „ihr") doch, spricht Reketh, denn dahin ist das kostbare Gefäß[2]). R. Sera nämlich kam aus Babylon nach Palaestina, und starb in Tiberias (Reketh). Als Rabba und R. Hemnuna starben, klagte ein Kind: „Ein Stamm der Edlen kam aus Babel

[1]) Moed Katan 28, b.

[2]) Megillah 6, a.

auf, und mit ihm das Buch der Kriege (das Gesetz). Die Eule und der Strauß verdoppelten (ihr Geheul), zu sehn das Leid und Unglück, das aus Schinear kam. Er (Gott) zürnte seiner Welt und raubte ihm Seelen, und freut sich mit ihnen; wie einer jungen Braut, freut er sich der Ankunft der reinen, frommen Seele. Als Rabinah starb, klagte einer, „die Dateln schütteln das Haupt über den Frommen wie die Dattel, darum machen wir die Nacht zum Tage (in Trauer) um den, der Nacht zum Tage machte (in der Lehre)[1]). Die Klagenden selbst erklärten nun, wie einen biblischen Vers, diese ihre kurzgefaßten Worte. Es wurde auch nicht gerade an dem Todestage getrauert, und eine Leichenrede gehalten, sondern bei bedeutenden Männern scheint jedes Jahr der Sterbetag in gleicher Art mit Trauerreden ausgefüllt worden zu sein. Der Sterbetag Mosis schien schon zur Zeit des Midrasch in Trauer gehalten, und an ihm eine Feier seines Gedächtnisses veranstaltet worden zu sein[2]). Daß Hochzeitstage, Festlichkeiten bei der Beschneidung ebenfalls mit Reden regelmäßig gefeiert wurden, ist nicht zu ermitteln, aber auch nicht wahrscheinlich, weil dergleichen Acte keine liturgische Bedeutung im kirchlichen Sinne hatten.

§. 209.

c) Die Verbindung des Gegenstandes mit dem Texte bildet endlich das dritte Element des homiletischen Themas, oder des Inhaltes der Homilie. Im Allgemeinen ist die Verbindung eine poetische, freie; wenn der Text mit deutlichen schlichten Worten den Inhalt des Themas wiedergeben würde, so würde es mehr eine Abhandlung als eine Homilie sein. Diese muß also scheinbar Verschiedenes vereinigen, und in ihnen die Identität nachweisen. Wenn hiemit der Unterschied im Allgemeinen zwischen der exegetischen und homiletischen Auslegung angegeben ist, so ist er es noch nicht in der Ha-

[1]) Moed Katan 25, b.
[2]) Sotah 13, b.

gadah. Denn die hagadische Exegese eigentlich trägt denselben Charakter; auch sie ist poetisch, bringt Verschiedenartiges zusammen, und trägt es in die Schrift hinein. Der Unterschied ist darum hier nur quantitativer Art, daß die homiletische Behandlung noch freier und poetischer ist, daß das Thema schon durch sich selbst als bewiesen vorausgesetzt wird, und endlich, daß das Bewußtsein schon dunkel vorschwebt, die Schrift habe den Inhalt hier nicht so gemeint, wie ihn die Homilie angiebt, aber er liege dennoch in dem göttlichen Inhalte der Schrift, wie die reife Frucht potentialiter in der Saat. Solche poetische Verbindung nun kann zweierlei sein; entweder beruht sie in dem Inhalte der Schrift, der ähnlich ist oder ähnlich gemacht wird, oder in der Sprache und dem Stile, in welchem die Verwandtschaft durch verschiedene exegetische Mittel oder durch bildliche Darstellungen nachgewiesen wird.

§. 210.

1) In Ansehung des Inhalts ist die Verbindung eine dreifache. Entweder nämlich ist der Text didactischer Natur, und seine Lehre wird mit dem zu behandelnden Gegenstande verglichen; oder er ist historisch, die erzählten Facta bekunden aber und thun dar die Wahrheit und Richtigkeit des zu besprechenden Gegenstandes; oder endlich ist die Verbindung gemischt, in den historischen Stellen didactisch und vice versa.

Die didactische Verbindung ist wieder doppelt: positiv und negativ. Entweder nämlich wird die Lehre einfach bewahrheitet, oder entgegenstehende Ansichten werden bestritten; die Homilie ist dann polemisch, indem sie mit Hülfe der Schrift die falsche Ansicht bestreitet. Bei beiden Arten ist kein besonderes charakteristisches Kennzeichen der hagadischen Homilie wahrzunehmen. Der biblische Inhalt wird nach allen seinen Consequenzen gedacht, und soweit als möglich in Anwendung gebracht. Die weiteste Basis wird ihm gegeben, und die vollendetste Ueberlegung und Weisheit ihm zugemuthet. Der Fromme ist der Grund der Welt, denn mit Noach beginnt die

Fortbildung des menschlichen Geschlechts[1]). Des Weges, den der Mensch gehen will, wird er geführt, dies wird mit verschiedenen Schriftstellen belegt[2]). Solcher didactischen Verbindung in einfacher Art giebt es so viele, daß wir wohl nicht nöthig haben, Einiges hervorzuheben. Die Polemik war gegen die Sectirer gerichtet, besonders gegen die Sadduküer, unter welchem Namen indessen auch alle andere verstanden werden.

Die historische Verbindung sucht aus Thatsachen die Richtigkeit und Wahrheit der homiletischen Behauptung darzuthun; auch sie kann kein besonderes charakteristisches Merkmal an sich tragen, und unterscheidet sich nur durch die höhere hagadische Combination, die zum Historischen ein großes Material anbringt, und dadurch leichter und freier eine Verbindung erzielen kann. Die historische Verbindung bleibt daher auch gar nicht beim Einfachen, und liebt es im Poetischen sich zu bewegen. Der Mensch zeichne ein Kind vor den andern nicht aus; denn weil Jacob den Joseph ausgezeichnet hat, wurde dieser zum Sclaven verkauft, und Jacob mußte nach Mizraim wandern[3]). Man enthalte sich nicht, sein Kind zu bestrafen, denn weil David nicht den Abischalom züchtigte, entartete dieser. Es werden oft auch reine Erzählungen der Schrift vorgetragen, nicht gerade, um eine Nutzanwendung daraus zu ziehen, sondern um den Vortrag gefälliger und einleuchtender zu machen. R. Akiba trug einst die Geschichte der Sündfluth vor, und das Volk zeigte sich theilnahmslos, denn sie weinten nicht; da fing er an, ihnen Einiges aus dem Buche Hiob vorzutragen[4]). Zuweilen wird sogar ganz Fremdartiges, was gar nicht hingehört, um die Theilnahme und die Wißbegierde zu erwecken, und die Hörer zu ermuntern, mit angebracht[5]). Auf eine gelehrte Frage, die einem Rabbi einst

---

[1]) Midr. Rab. Gen. 6, 1.

[2]) En Jacob II, 145, b.

[3]) Schabbath 10, a.

[4]) Midr. Rab. Gen. 33.

[5]) Was an die Fabel des Demosthenes erinnert, und als eine licentia rhetorica zu betrachten ist.

vorgelegt wurde, antwortete er mit einer Epistole von Davids Tod, die dahin gar nicht gehörte, um durch die Auffälligkeit die Aufmerksamkeit zu gewinnen[1]). Einst wollten die Schüler schlafen, und der Rabbi frug sie, weshalb Esther über 127 Provinzen regierte, und ermunterte sie durch diese Frage. Es ist indessen in der Regel ein ferner Zusammenhang immer aufzufinden, und helfen daher solche Anführungen das Thema feststellen.

Die vermischte Verbindung endlich ist ganz mannigfach. Gesetzstellen werden als Facta betrachtet, und dann eine anderartige Folgerung daraus ermittelt; Lehren, die gar nicht dem gewöhnlichen Inhalte der Gesetzstellen entsprechen, werden dann aus denselben gezogen. Wieder historische Stellen werden als Behauptungen und Lehren aufgefaßt, und dann aus ihnen eine Lehre entnommen. Hier ist die Hagadah ganz in ihrem Gebiete; sie umkehrt Alles, und weiß geistvoll und selbstständig zu schaffen; sie besitzt Mittel genug, um aus Allem Alles zu machen, und liebt es, das Wunderbarauffallende ermittelt zu haben. Ja sie verfährt dabei ganz in einer Art, die sich nicht unter Regeln fassen läßt. Gott baute die Rippe צלע zum Weibe, Gen. 2, 8; er überlegte בין es, woher das Weib am Besten zu nehmen sei, nicht vom Ohre, damit es nicht Alles höre, nicht vom Munde, damit es nicht Alles oder zu viel spreche, nicht vom Fuße, damit es nicht umherlaufe ꝛc. ꝛc., und dabei wird entwickelt, wie das Weib sein muß. Und viele Homilien dieser Art stellen die gemischte Verbindung noch deutlicher dar, die anzuführen überflüssig wäre.

§. 211.

2) In Ansehung des biblischen Ausdrucks ist die Verbindung des Gegenstandes mit dem Texte eine doppelte: Entweder nämlich nach dem Verse in seinem unveränderten Sinne, wie ihn die Exegese bietet, oder in allegorischer Bedeutung genommen, d. h. daß der bezeichnete Begriff auf einen ver-

[1]) Schabbath 30, a.

wandten hindeutet, oder Träger eines ähnlichen ist. Unter „unverändertem Sinne", im Gegensatze zum allegorischen, versteht man in der hagadischen Exegese natürlich nicht die strikte Worterklärung, sondern alles das, was durch die exegetischen Mittel gewonnen werden kann; und wie vielfach dies sein kann, haben wir bereits gesehen. Es stand daher der hagadischen Homilie ein unerschöpfliches Material zu Gebote, zumal man in der Homilie noch freier und poetischer mit dem Texte schalten konnte. Indessen da diese Methode zu sehr an die exegetische erinnerte, so vermied man ihre Anwendung, wie man auch jetzt in der Homilie die exegetische Abhandlung und Behandlung des Textes vermeidet. Es sind ohnehin an und für sich solche homiletische Behandlungen nicht von den exegetischen zu unterscheiden, und gehen in einander; da der quantitative Unterschied nur ein subjectiver und willkürlicher ist, und man dazu nach Anleitung der Homilie exegetisch denselben Vers in gleicher Art tractirte.

Für die homiletische Behandlung des Textes sagte darum meist die allegorische zu; sie bildet einen specifischen Unterschied, und giebt ein charakteristisches Kennzeichen für die Homilie. Sie enthält mehr Poetisches. Man läßt das Wort, anstatt einen naheliegenden Gegenstand anzudeuten, einen fernliegenden aber verwandten Begriff bezeichnen. Diese Art von Auslegung oder von Verbindung ist sinnig und romantisch; sie giebt dem Thema einen eigenen Reiz, und macht es eben so unvergeßlich, als gefällig und einleuchtend; das ganze Thema wird so zu sagen gemüthlich. Ein allegorisches Bild kann eigentlich jeder Gegenstand werden. Vorzüglich werden aber dazu Gegenstände gewählt, die einen poetischen Charakter an sich tragen, als da ist: Brunnen, Feld, Garten ꝛc., und namentlich an solchen Stellen, die ein idyllisches, ländliches Verhältniß berühren; Jacob und Rachel auf dem Felde, Esau zur Jagd, Leah mit dem Veilchen, das sind Stellen, die sich besonders für die poetische Allegorie eignen. Indessen werden auch andere Stellen für die Allegorie benutzt, und manche werden gerade dadurch, daß sie fern liegen, als geeignet gefunden, und die auffällige Verbindung macht sie poetisch. Selbst Gesetz-

stellen, die doch vermöge der Halachah eine bestimmte Bedeutung haben, um deren Sinn man sonst ängstlich besorgt ist, und genau auf dessen Bestimmung eingehet, werden allegorisch behandelt; weil eben die Behandlung keine exegetische war, trug man kein Bedenken, die Gesetze in solcher Art anzuwenden; man hielt sich sicher, daß durch die Auslegung keine Mißverständnisse in der Praxis entstehen würden, weil auf eine Auslegung Niemand Werth legen wird, die durch den Text zwar den Gegenstand heiligt, ihn selbst aber gar nicht erklärt. „Und diese dürft ihr nicht genießen: das Kameel, (das ist Babylon, Psalm 137, 8, räuberisches Babel bezahlte dir, der Herr גמולך), den Hasen, (Medien, so nennt sich dort die Königin), Schafan, (Javan, das da erniedrigt hat ישפל ꝛc.) [1]); von diesen müßt ihr euch fern halten, denn sie haben ihre Laster, und Israel darf sich nicht mit ihnen mischen." — Levit. 13, 2, ein Mensch (das ist Israel), der da haben wird Aussatz שאת (Babel, Jesaj. 14, 4, das das Gleichniß trägt), ספחת (Medien, das sich dem Haman anschloß, um Israel zu verderben), בהרת (ist Javan, das Israel entblößt hat), und es wird sein an seinem Fleische נגע צרעת (das ist das letzte Reich, eine Plage für die Menschheit), da soll es zum Priester, (das ist Gott) gebracht werden, und Gott wird reinigen (das Volk). [2]) „Drei Jahre sei es ungenießbar, und am vierten heilig", Levit. 19, 23, bezieht sich auf das Kind, das man drei Jahre frei lasse, im vierten aber zur Lehre anhalte. ובא גאלו „und es komme sein Erlöser", wird auf Gott bezogen, der den Menschen erlöst, und bildet den Schluß einer Homilie. Exod. 2, 4 „und es stellte sich seine Schwester zu wissen", bedeutet bildlich den heiligen Geist und die Weisheit, die Schwester genannt wird, welche da steht, Erkenntniß und Wissen einzuhauchen. קדם „Morgen", wird auch auf Gott in diesem Sinne bezogen, der der Morgen der Welt ist.

[1]) Tanchum. Levitic. 157. Diese Homilie ist defect, wahrscheinlich durfte man das שור nicht deuten.

[2]) Tanchoma Levit. 164. Vgl. oben §. 3.

II. Capitel.

Die Disposition der hagadischen Homilie.

§. 212.

Die Disposition der Homilie berührt schon weniger die Aufgabe, die wir uns gestellt, nämlich die Darstellung der Behandlungsweise der Schrift, und wir werden daher sie nur in aller Kürze andeuten; sie ist im Allgemeinen doppelter Art, eine innere und eine äußere; die erste besteht in der Art des Ideenganges und dem Verlauf der Rede, die andere in der Eintheilung derselben. Die Behandlung der Disposition muß also doppelt sein; die eine erstreckt sich auf die Disposition des Stoffes, auf die Art der Darstellung, sie behandelt eigentlich den innern Typus und die innere Form; die andere erstreckt sich auf die einzelnen Theile, und behandelt speciell die Glieder der Rede.

§. 213.

a) Die innere Form der Rede kann dreifach sein. Entweder nämlich folgt die Rede ihrer inneren Natur, dem Wesen des besprochenen Gegenstandes; sie schmiegt sich der Logik des Redners an, und ist synthetisch; Reden solcher Art sind die eigentlich homiletischen Reden. Oder sie folgt dem Texte; natürlich wird hier ebenfalls ein logischer Ideengang vorausgesetzt, der in dem Texte liegen muß, aber er wird nicht streng und nicht consequent gefolgt, sondern man schließt sich der in dem Texte angegebenen Entwickelung an; diese Form ist die analytische, und Reden solcher Construction sind die eigentlichen Homilien. Oder endlich, sie ist synthetisch-analytisch, und betheiligt sich an beiden Methoden, indem sie über das Thema wie über den Text in freier Art disponirt. Die logische Entwickelung wird mit der textualen Darstellung identificirt oder ausgeglichen. Reden dieser Art sind Predigten im eigentlichen Sinne.

§. 214.

1) Die synthetischen Reden wurden in der Hagadah we-

nig gepflegt; die Zustände waren der Schöpfung solcher Reden nicht günstig. Ein selbstständiges und unabhängiges Denken war nur selten anzutreffen, man lebte zu sehr in und mit der Schrift, als daß man logisch über einen Gegenstand sollte frei disponiren können, ohne von der Schrift bestimmt zu sein. Auch wollte man ohnehin alle Lehren von dem Geiste der Schrift heiligen und anerkennen lassen, und liebte es darum, auf sie zurückzukommen. Indessen treffen wir einige Reden dieser Art an. Moralische Lehren, die in der Schrift nur angedeutet sind, deren Besprechung aber nothwendig schien, und deren practische Wahrheit außer Zweifel stand, wurden in solcher Art selbstständig vorgetragen. Die synthetische Anordnung entsprach jedoch keineswegs den Bedingungen und Regeln einer wirklich homiletischen Rede. Da war weder Division noch Partition. Die strenge logische Eintheilung und Erschöpfung des Stoffes fehlte ebenfalls ganz. Auch folgte der Ideengang nicht den innern logischen Gesetzen, das Thema war nicht nach seinem innern Gehalte zergliedert, und nicht nach einer innern selbstständigen Geisteskraft disponirt, sondern die Entwickelung ist mit einer Beschreibung zu vergleichen, die da aufzählt, und der practischen Anschauung folgt. Aus dem Allgemeinen kam man auf das Besondere zu reden, und sandte das Große und Erhabene voraus, um dann auf das Individuelle zurückkommen zu können, und das Kleine und Minderbedeutende darin zu finden. Die Anwendung des Textes kam dabei verschiedentlich, bald in der Mitte bald am Ende vor, bald war er nur berührt und erwähnt, bald förmlich verwendet. Daß die synthetische Rede nicht vollständig im modernen Geschmack entwickelt war, versteht sich eigentlich von selbst. Doch mag die Kürze der Sprache, deren man sich bei der Niederzeichnung bediente, der homiletischen Entwickelung Abbruch gethan haben, da man dabei Minderbedeutendes der Rede unerwähnt ließ. Eine Rede solcher Art über den unmäßigen Weingenuß setzen wir als Probe der homiletischen Beredsamkeit ganz her[1]).

[1]) Tanchuma Schemini p. 154.

Levit. 13, 12, „Gott sprach, sage zu Aharon, Wein und berauschende Getränke sollst du nicht trinken", warum verbietet er den Wein? Weil dem, der Wein trinkt, Beulen, Wunden, Schmach und Schande zukommen; und der heilige Geist ruft: „wem Weh, wem Ach, wem Hader? Dein lange beim Wein Weilender. Blicke nicht in den Wein, wie er blutig rauscht ꝛc., er verwundet zuletzt doch wie eine Schlange, und haucht Gift wie eine Natter. Dein Auge sieht wilde Gestalten, dein Herz denkt Verkehrtes, und du kommst dir vor, als lägest du in Mitten des Meeres" ꝛc. Proverb. 23, 26 ff., der Inhalt dieses Verses ist: Wem Weh und Ach, der streitsüchtig ist, dem Hader. Von wem spricht man? Der da hat Wunden am Leibe, dessen Augen trübe, roth und schwarz sind, der beim Weine weilt. Sieh nicht in den Wein, sein Ende ist Blut, (יתא es kommt Blut). Blut sieht schön aus, aber sein Inneres ist Unglück. Glaube nicht, daß er auch innerlich so schön ist, wie äußerlich; denn der Säufer blickt in den Becher בכוס, der Schenker aber blickt in den Beutel בכיס. Der da blickt in des Nachbars Becher, fordernd auch für sich Wein, besudelt sich mit Schmutz und Unflat, und gehet dann Rechtens; er verkauft all sein Geräth und Werkzeug, bleibt ohne Kinder und Gewand, und das Haus ist leer; er geht in Ebenen במישרים, emancipirt sich von der Sünde, und macht sich frei. Er spricht mit Weibsbildern öffentlich, führt freche Reden, redet böse Worte, und hat allen Anstand verloren. Verwirrt ist er, und weiß nichts, was er thut und denkt. Zuletzt beißt es, wie die Schlange, das Zuletzt, das Ende des Weines beißt so; denn auch den Schlangenbiß spürt man nicht auf der Stelle, aber zu Hause angekommen, eitert die Wunde. Es beißt so gewiß wie die Schlange; wie um die Schlange die Erde verflucht ward, so ward um Wein Kanaan verflucht, Gen. 9, 25, der dritte Theil der Welt, (von den drei Kindern Noach's einer). Das Auge sieht Fremdes זרות, es blickt auf fremde Götter, Psalm 81, 9; denn der Wein ist die Veranlassung zum Götzendienst; Jesaj. 28, 7, auch sie irrten im Weine, und fehlten im Rausche; wo fehlten sie? Sie sagten, das (Kalb) ist dein

Gott, Israel; Exod. 32, 8, „sie setzten sich hin zu essen und zu trinken, und standen auf zum Götzendienst", (wie immer פרץ übersetzt wird), durch den Wein sprachen sie also, „das ist dein Gott". Dein Herz denkt Verkehrtes; Wein ist die Veranlassung zu Götzendienst, Blutschande und Mord; denn der Wein macht treulos den Mann, zum בגד, Habac. 2, 5; so wird auch der לץ „Muthwillige" genannt, Proverb. 21, 24. Muthwillig ist aber der Götzendiener, Psalm 119, 21, der Blutschande treibt, Psalm 119, 21, und der Mörder, Psalm 19, 44. Hüte dich darum vorm Wein, säufst du ihn, siehst du die Welt wie einen Kahn. Du liegst darin, man schlägt dich, du weißt es nicht, und doch sprichst du, o wenn ich doch erwachte, wie wollte ich ihn wieder suchen. Weh, ruft Gott den Weinsäufern zu, Jesaj. 5, 11. Sei nicht unter ihnen, hüte dich vor יין = 70, damit dich nicht sehen die 70 Aeltesten; das Synhedrion, zu welchem die Säufer geschleppt werden, Deuter. 21, 18. Wein heißt im Chaldäischen חמר beträgt 248, so viel Knochen der menschliche Körper hat. Der Wein dringt in jedes Glied, schwächt den Körper, und verdrängt das Bewußtsein. Kommt der Wein hinein, geht der Rath, das Geheimniß hinaus, סוד das auch so viel wie יין beträgt. Der Säufer behält nicht die Vernunft, und weil Gott das erkannte, hielt er Recht, den Priestern den Wein zu verbieten, und der hohe Priester darf keinen Wein beim Dienst trinken. Es ist ein Gesetz, das für ewige Zeiten angeordnet war ꝛc. ꝛc. Gott spricht aber zu Israel, nur für diese Welt ist der Wein ein Zeichen des Fluches, aber in einer künftigen Welt will ich ihn zum Asis machen, wie es deutlich in der Schrift heißt, Joel 4, 18, „und an diesem Tage werden die Berge träufeln Asis (Most), und die Hügel werden Milch geben, und eine Quelle wird hinausgehen aus dem Hause Gottes."

§. 215.

2) Die analytischen Reden waren vorzugsweise in der haggadischen Homilie in Gebrauch; also die Homilien sind es, die der Hagadah am Meisten eigen sind. Man schloß sich dem

Texte an. Aber freilich kann man mit dem Text machen, was man will; lehrt dieser doch selbst in der hagad. Ex. zu sagen Alles, von dessen Wahrheit man überzeugt war, um wie viel mehr in der Homilie, wo man ohnehin freier den Text behandeln konnte. Es werden die gewöhnlichen exegetischen Mittel für die Auslegung angewandt [1]), alle Schwierigkeiten und Eigenthümlichkeiten benutzt, um die homiletische Auslegung zu bekräftigen. Nur Tautologieen und Wiederholungen wurden in der Homilie, sobald sie im Texte sich zeigen, als unschön gefunden [2]), und mußten daher vermieden werden. Sonst natürlich konnte man mit dem Texte schalten, und die homiletische Analyse des Textes hat nichts Charakteristisches vor der gewöhnlichen Exegese der Hagadah voraus.

§. 216.

3) In der leichten Behandlung der Schrift indessen, da der Text sich so leicht fügte, so wie anderseits bei der minder strengen Logik in der Synthesis, da eine strenge logische Entwickelung des Themas nie angestrebt ward, kam natürlich auch bestens die synthetisch-analytische Anordnung fort; der Text wie die Disposition waren leicht in Uebereinstimmung gebracht, und so identificirt, daß sie beide dieselbe Auseinanderlegung und Entwickelung anzugeben schienen. Die Anordnung schien daher eben so vom Texte, als von der Logik getragen. Aber wie wir so eben angedeutet haben, man verfuhr auch frei mit dem Texte. Alles ward so behandelt, daß es zum Texte dienen, und sich der Disposition fügen konnte. Selbst die Namen der Städte, Länder und Personen wurden verwendet. Als wollte man zeigen, daß selbst in solche Laute, die gar keinen Sinn haben, eine Idee sich hineintragen ließe, und wenn die Schrift auch sie nicht gerade in solcher Art hat ausdrücken wollen, so ist diese doch so göttlich, daß man Grund hat, selbst solches,

---

[1]) Es wird ברכה für ברבה, הין für הן, טרוף „Unglück" für טרף, בוראך für בורך gelesen, um einen homiletischen Gedanken zu gewinnen.

[2]) Midr. Rab. Gen. P. 36. R. Meir tadelte solche Wiederholungen.

wenn auch nicht direct ausgedrückt, doch als angedeutet zu betrachten. Wohl mag man auch, um nicht Stellen, die einen andern Sinn haben, für etwas zu gebrauchen, das doch nicht mit als ein wirklich gemeinter Inhalt galt, sich gerade an solche leere Namen gewandt haben, die in Ermangelung eines andern Sinnes zu solcher Andeutung der Homilie benutzt werden mögen. Wenn auch kein absichtlich ausgedrückter Inhalt, liegt doch mindestens eine Andeutung vor, bedeutungslos ist keine Stelle der Schrift. So wird homiletisch behandelt: משמע ודומה ומשא „wer Beleidigungen hört משמע und schweigt דום, der erhält Lohn" נשא. — דימונה וערערה קינה „wer Neid hat auf den andern קנאות, und schweigt, der ewiglebende Gott עדי עד ist in seiner Hilfe.[1] סנסנה „wer gerechte Klage gegen seinen Nächsten hat צעקת לבושה, und schweigt, der im Dornbusche sich offenbart סנה, thut ihm Recht."[2] Eine vollständige Rede dieser Art setzen wir als Probe hierher. Die Pflichten des Guten und die Strafen des Gottvergessenen, ist Thema; Text Num. 21, 27—30. על כן יאמרו המושלים חשבון die da beherrschen wollen ihre Leidenschaften, mögen immer sprechen, kommt zur Rechnung; laßt uns berechnen den Lohn der guten und die Strafe der bösen That, und die Differenz beachten. Thust, handelst du also, תבנה ותכונן dann wird du aufgebaut sein in dieser Welt, und fest stehen in einer andern; עיר סיחון lebt aber der Mensch wie jene Stadt, die der Ueppigkeit und dem leeren Geschwätz שיחה nachhängt, ein Schlaraffenleben, כי אש יצא מחשבון וכו dann kommt ein Feuer von denen, die du abrechnen mit sich selbst, und verzehrt die Leichtsinnigen, להבה מקריית סיחן eine Flamme aus der Feste der Frommen, die שיחין frischblühende Bäume genannt werden.[3] תאכל ער מואב es verzehrt den, der da lebt wie in Moabs

[1] Gittin 7, a.

[2] Jalkut Schim. II. 27.

[3] Das erste סיחן mit einem Vav bezieht sich auf die Bösen, das zweite ohne Vav auf die Guten. Die Frommen werden oft mit Bäumen verglichen. Psalm 92, 13.

Stadt, und ein üppiges Leben führt, בעלי בטות אדרבן die Herren der Höhen, die hochmüthigen Menschen; wie jener Satz lautet: die Hochmüthigen fallen in die glühende Hölle. ונורם der Böse spricht zwar, אין רם es giebt keinen Erhabenen, keinen Gott, אבד רחשבון er hat die Rechnung verloren über die Welt, er zieht nicht zu Gericht den Sünder; דיבן עד spricht der Herr, wartet nur, bis da kommt die Strafe, ונשים עד נפתח בא הין bis da kommt ein Feuer, das des Blasens nicht bedarf, אין אש kein Feuer zum Blasen. עד בחד בא Einige meinen, bis die Seele getrübt ist ראאב, Andere, bis er (Gott) thun wird, was ihm beliebt[1]). Der logische Zusammenhang der Rede ergiebt sich von selbst. Nachdem die Aussicht für die Guten ausgesprochen ist, bespricht der Redner die Strafe der Bösen, ihre sträflichen Ansichten und das Gottesgericht, das nicht ausbleibt. Dabei aber folgt er genau in seiner Art den Sätzen des untergelegten Textes.

§. 217.

b) Die Theile der Rede sind in der Regel drei. Der Anfang, Exordium, in welchem die Einleitung zur Rede beginnt, das Thema in Kürze angegeben, und endlich der Gang der Rede oder die Eintheilung bemerkt wird; das Thema selbst, in den verschiedensten Arten, die wir angegeben, und endlich der Schluß, der in der Regel recapitulirt, oder dem Inhalt einen höhern Schwung und eine höhere Bedeutung giebt. Ueber das Thema und seine Anordnung wurde bereits gesprochen.

Der Anfang einer hagadischen Homilie war keineswegs so, wie in einer modernen. Wie die Rede überhaupt keinem strengen Entwickelungsgange folgte, weder Disposition noch eine Eintheilung hatte, so konnten solche Angaben auch in der Eintheilung nicht vorkommen. Ja selbst das Thema war nicht immer im Allgemeinen angegeben, weil es oft nicht mit Klarheit vorschwebte, und man zu innig sich dem Texte anschloß, auf diesen und dessen Bedeutung mehr Auge als

[1]) Baba Bathra 78, b.

auf den Gegenſtand hatte. Die Einleitung in der hagadiſchen Homilie diente aber dazu die Hörer zu gewinnen, und eine Stimmung zu erwecken, die für den Vortrag geeignet ſchien. Sie kommt daher vorzugsweiſe bei liturgiſchen Reden vor, die zu gewiſſen Zeiten, namentlich an ausgezeichneten Tagen, gehalten wurden; ſie ſollten die Theilnehmer der Feſtlichkeit auch für den Feſtvortrag gewinnen. Caſualreden bedurften der Einleitung nicht; das Factum ſprach für ſich ſelbſt; und andere ethiſchen Inhalts waren in ihrem Thema nicht ſo ſicher und begrenzt; die ſpecifiſch religiöſen Reden allein hatten eine beſtimmte Angabe, und konnten in der Einleitung vorbereitet werden. Unter ihnen, wie geſagt, beſonders die Feſtreden, von welchen, wie dies den traurigen Zuſtänden und der trüben Stimmung entſprach, die an Trauer- und Feſttagen gehaltenen die trefflichſten Einleitungen haben. Vor dem Midraſch zu dem Buche Threni ſind Einleitungen dieſer Art geſammelt, und ſie ſind die beſten, die wir beſitzen. Sie weiſen bald auf die traurigen Zuſtände der Gegenwart hin, und diſponiren den Hörer für die Trauer, thun die Gerechtigkeit Gottes dar, ſtellen den Inhalt der Verſe den Zuſtänden der Gegenwart und der Vergangenheit gegenüber, führen Lebensregeln an, geben hiſtoriſche Bemerkungen, die ſich beide für den Inhalt der Rede eignen, und verbinden endlich die Hagiographen mit den Propheten, und weiſen auch in jenen den Inhalt der Textverſe nach.

Den Schluß der Rede bildete in der Regel eine Wendung zum Lobe Gottes oder eine Hinſpielung auf die Erlöſung. Oft wird zwar der Inhalt der Rede in Kurzem wiederholt, aber immer ſchließt ſich der Hinblik auf die Zukunft daran. Entweder ſollen in dieſer andere Verhältniſſe oder gleiche als die verkündeten herrſchen, oder ſie ſtehen ſonſt mit dem Gegenſtand in Verbindung. Durch die Hindeutung auf die Zukunft ſollte die Rede an Heiligkeit und Bedeutung gewinnen; ſie ſollte vergeiſtigt werden. Ein prophetiſcher Blik verlieh der Rede eine geiſtige Höhe. Abgerundet iſt in

der hagadischen Homilie selten der Schluß, und man kommt nicht immer auf den Anfang zurück[1]).

III. Capitel.

Der hagadische Vortrag.

§. 218.

Der Redner verhält sich zur Rede, wie der äußere Schmuck zu dem Gegenstande, den er ziert. Der Vortrag ist bildlich gesprochen, die äußere Bekleidung der Rede, die die Rede unter Menschen einführt, und ihr Ansehen verleihet. Er bezeichnet die Umstände und Verhältnisse, unter denen die Rede vor sich gehet. Auch der Vortrag zerfällt nach derselben Eintheilung in einen innern und einen äußern. Zum ersten gehört der Stil der Rede, zum zweiten die Action und die Declamation, die äußere Erscheinung des Redners.

§. 219.

a) Der Stil der hagadischen Homilie im lebendigen Vortrage ist uns unbekannt, weil die Reden nicht auf uns gekommen, wie sie gehalten worden sind, sondern in aller Kürze nur aphoristisch wiedergegeben uns erhalten wurden, um den Gang und den Inhalt anzudeuten. Doch scheint der Parallelismus in den Sentenzen, Kürze des Ausdruckes und der Gebrauch fremder Wörter den Beffern und Belobten eigen gewesen zu sein. Der Stil der gegenwärtigen aphoristischen Darstellung ist nichts anders, als der des exegetischen Commentars, als welcher die homiletische Behandlung auch ausgegeben wird, und in welchem die Homilien sich zum Theil ja auch befinden, zerstreut unter den exegetischen Bemerkungen desselben. Es zeichnen sich jedoch die Homilien durch Lebendigkeit, namentlich in den jüngern Midraschim, die sie schon weitläufiger wiedergeben, aus. Antithesen und Metaphern sind

[1]) Tanchuma Bamidbar 13, 9.

oft anzutreffen. Emphase und Hyperbel, und eben so die Redefiguren und die Personificationen sind nicht selten. Sie sind einfach, bezeichnend und natürlich. In den Reden vermißt man auch nicht Witz, Scherz und Ironie[1]). Gleichnisse und Bilder werden häufig angewendet; sie dienen dazu, den Inhalt klar und dem Volke einleuchtend zu machen, aber auch tiefer liegende Ansichten anschaulich darzustellen. Die Verhältnisse Gottes zum Volke werden in ganz naiver Weise in Gleichnissen vom Sohne und Vater, Weibe und Manne, Feldherr und König dargestellt. ולפעלי אתן צדק wird in dem Gleichnisse bald von der Wiedergabe eines Anlehens, bald von der unverdienten Gabe, bald endlich von der unverdienten Rettung dargestellt, und damit der Unterschied in den verschiedenen Stufen der Gnade bemerklich gemacht und hervorgehoben. כאשר יצא מבטן אמו wird durch die Fabel von dem Fuchse, der hungrig und mager durch ein enges Loch in einen Keller gelangt, angefressen und voll aber nicht hinaus kann, und darum wieder darben muß, um herauszukommen, wie er hineingekommen, deutlich gemacht. Durch diese Meschalim wurde der Inhalt deutlich und anschaulich gemacht; er wird lebendig vorgeführt. Bestimmte stereotype Redefiguren für die Homiletik sind nicht zu finden; doch kommt häufig die Phrase vor, „es erklärt ꝛc." דרש, als einleitende Anführung.

§. 220.

b) Ueber die Action und Declamation der Homileten, da Homiletik als Kunst nicht gelehrt wurde, wissen wir nichts. Wahrscheinlich ward auf solche Aeußerlichkeiten gar kein Werth gelegt worden. Der Inhalt war einfach, die Absicht lauter, das Streben, das Volk zu belehren, nicht zu verkennen. Da bedurfte es nicht der äußern Zuthaten und des Schmuckes. Doch bemerken wir das Streben, das Volk aufzumuntern, und zur Aufmerksamkeit anzuhalten. Es geschah dieses durch witzige Ausfälle, durch auffällige, nicht hingehörige Anführungen, durch

[1]) Zunz, a. B. p. 350.

große Uebertreibungen, die die Wißbegierde der Zuhörer anregten[1]). Es schien neben dem Lehrer (Chacham und Darschan) in der Regel noch ein Redner אמורא angestellt gewesen zu sein, der zum Volke sprach, und die Weisheit des Lehrers dem Volke deutlich zu machen suchte,[2]) und dessen Sprache redete; er wird auch unter dem Namen „Methurgeman" angeführt. Er durfte seine Stimme nicht über die des Lehrers erheben, und der Lehrer mußte seine Worte, namentlich beim Eintritt bedeutender Personen[3]), immer wiederholen, damit man die Lehren behalte und begreife. Der Lehrer selbst saß in der Regel bei seinem Vortrage[4]), und sprach zum vermittelnden Emora, dieser aber mußte stehen; der Emora allein hat also dem Vortrage nur Leben und eine gute Darstellung geben können, und führte die kurz angedeuteten ihm vom Lehrer zugeflüsterten Bemerkungen in der That oft recht weitläufig aus. Er mußte auch laut und mit wohltönender Stimme zum Volke sprechen. Der Lehrer suchte zum Anfange und beim Ende des Vortrages durch ein Gebet sich zu stärken, und sprach den Segen Gottes, mit dem die Gemeinde entlassen wurde.

Abschnitt IV.

Der Alexandrinismus und die jüdische Gnosis.

§. 221.

Im Alexandrinismus waren fremde Elemente mitwirkend, und die Auslegung bemühete sich, sie mit der Schrift zu identificiren. Sie wollte darum nicht sowohl die Schrift erklären,

---

[1]) אסתר ירקרק. שור סיני בכמה Beresch. Rab. 64, c. Midr. Cantic. 12, d, 23, a. Esth. Midr. 118, d. cf. Zunz, a. B. p. 350.

[2]) Joma 6, b, 20, b. Berachoth 27, b.

[3]) Mile Derabanan, Erech פיוס Joma.

[4]) Auf einem hohen Sitze. Schabbath 88, a.

als vielmehr sie durch anderartige anerkannte Wahrheiten rechtfertigen, und wieder umgekehrt die Wahrheiten durch die Schrift heiligen und erhöhen. Die Schrift gewann dabei einen andern Gehalt, als der natürliche einfache Sinn anzudeuten schien, und die Allegorie kam somit in Anwendung. Sie deutete auf einen Inhalt, der nicht in directer Art ausgedrückt wurde, der aber auch nicht auf eine ungewöhnliche Weise angedeutet ward, sondern der vermöge einer philosophischen Combination realisirt und verificirt wurde. Der Inhalt der Schrift war eine factische Auslegung, eine Manifestation einer höheren Wahrheit; er war als solcher realisirt, um eben die Idee darzustellen; die Facta ereigneten sich, um die höhere Ansicht zu verwirklichen; die Gesetze mußten eingehalten werden, um ihr Leben zu geben. Der formelle Inhalt war die Form der Idee, und verhielt sich zu seinem höheren Inhalte, wie die Erscheinung zur Idee derselben, wie das Einzelwesen zur Uridee, zu dem Gesammtbegriffe. Er stellt, wie die äußere Erscheinung, die Uridee dar, ohne doch sie selbst zu sein, oder ihre höhere Bedeutung ganz auszudrücken. Spuren dieser Auffassung treffen wir auch im Pharisäismus an, wie dies bei der Beweglichkeit des Geistes, der gegenseitigen Mittheilung und der Identität des Gegenstandes nicht anders zu erwarten ist. Aber die Richtung im Allgemeinen blieb doch dem Pharisäismus fremd, der zu viel Ehrfurcht vor dem Buchstaben und dem vermerkten Inhalte hatte, als daß er ihn zu umdeuten wagen sollte. Erst als neuerdings fremde Elemente, namentlich die gnostischen Ideen, in das Judenthum eindrangen, sich unbewußt festsetzten und mit ihm verbanden, wurde die Allegorisirung mit versucht. In der jüngern Kabbalah sehen wir, wenn auch in veränderter Gestalt, doch denselben alexandrinischen Geist thätig werden. Die Höherlegung des einfachen Inhalts wird deutlich auf allen Seiten erstrebt. Die fremden Bestandtheile boten einen höhern und größern Inhalt dar, der sich statt des einfachen geltend machte, und nur durch Allegorisirung mit der Schrift vermittelt werden konnte. Wie diese neue Bewegung aber formell aus dem Pharisäismus

hervorgegangen war, so betheiligte sie sich natürlich auch an den exegetischen Bestrebungen desselben. Die kabbalistische Auslegung ist somit eigentlich ein Gemisch sämmtlicher exegetischer Versuche, die in der Hagadah hervortraten, und betheiligte sich an allen Methoden. An sich liefert sie kein neues Moment; es sei denn, was durch die Verbindung und Vereinigung der alexandrinischen mit der pharisäischen Schule sich bei einer wenig durchdringenden und mehr traditionellen Auffassung von selbst ergiebt; nämlich: eine ungenaue und durcheinandergehende Nachachtung und Anwendung verschiedener Principien. Sie ist mehr eine Recapitulation und Reproduction in Copie sämmtlicher hagadischen Auslegungen, weshalb sie auch am Schlusse sich am Kürzesten darstellen läßt.

§. 222.

Dieser Abschnitt zerfällt uns darum in zwei Capitel; im ersten behandeln wir die exegetischen Auslegungen des Alexandrinismus, im andern die des Sohar. Da in beiden fremde Elemente vorherrschend sind, die nicht mehr ganz den Charakter der Hagadah an sich tragen, und die Auslegung der Schrift eigentlich nur zu einer Apologie der Schrift oder des präsumirten Inhalts herabgesunken ist; da ferner der Alexandrinismus sich mehr um den geistigen Inhalt der Wahrheit als um den Text der Schrift dreht, die Kabbalah anderseits nichts Neues bietet; so werden wir hier sehr kurz sein, und nur in kurzen Umrissen das exegetische Studium dieser Richtung darstellen. Es liefert in der That das Material uns wenig exegetische Ausbeute, und in der Richtung ist eigentlich schon die Methode angedeutet. Das Material der Alexandriner ist, wie erwähnt, allein in Philo's vorhandenen Werken zusammengetragen[1]).

---

[1]) Seine jüngst von Mai und Aucher aufgefundenen einzelnen Schriften sind mir jedoch nicht zugänglich gewesen, Mailand 1818 und Venedig 1826. die sich in der neuesten Ausgabe 1828—30 befinden.

I. Capitel.

Die alexandrinische Auslegungsmethode.

§. 223.

Die Alexandriner brachten fremde Elemente mit bei Auffassung der Schrift. Ihre philosophischen Ansichten, so eklektisch sie auch erscheinen, waren dennoch historisch zusammengefügt und in einer logischen Anschauung vereint. Wahrheiten aus andern Wissenschaften wurden selbstständig und nach dem Geiste der Zeit streng wissenschaftlich aufgefaßt. Mit der Schrift in Verbindung gebracht, standen sie ihr aber fremd gegenüber. Die Vereinigung, die erstrebt wurde, konnte nicht mehr in einer Vermittelung vor sich gehen; daß die Wahrheiten verarbeitet und modificirt werden, dazu waren sie zu scharf ausgeprägt; sie konnten aber auch nicht durch eine Umdeutung der Form des Textes und des Ausdrucks erzielt werden; dazu war dieser zu fremd und zu einfach, und schien nicht vieldeutig. Die Vereinigung des Inhalts mit dem Texte mußte darum gerade umgekehrt, wie in der pharisäischen Schule sein; die Form oder der Ausdruck der präsumirten Wahrheiten blieb unverändert, oder entsprach mindestens der natürlichen Auslegung; der Inhalt der Schrift dagegen wurde umdeutet, und somit ein Inhalt für sie ermittelt, der mit dem als wahr erkannten übereinstimmte. Die Schrift wurde also eine allegorische Darstellung; der Ausdruck blieb und wurde nicht verändert, dagegen wurde seine Bedeutung modificirt. Die Pharisäer nahmen die ermittelten Wahrheit als buchstäblich wahr; sie ermittelten aber auf eigene Weise; die Alexandriner dagegen ermittelten nicht ungewöhnlich; das Ermittelte galt aber an sich noch nicht als wahr, sondern erst in der Entzifferung. Die Deutung war logisch und natürlich für die allegorische Ansicht. Man bemühte sich in Alexandrien, die Weisheit und Wahrheit, die anerkannt waren, auch durch die Schrift zu heiligen, in dieser, die im Glauben hoch stand, nachzuweisen; man strebte aber auch, die Schrift, die der Inbegriff aller

Wahrheit ist, die eine anerkannte Wahrheit sprechen zu lassen; der einfache Glaube an die Schrift sollte im Wissen bewahrheitet, und zur bewußten Anerkennung erhoben werden. Daher suchte man auch den Inhalt der Schrift überhaupt zu erhöhen, verschönern, vertheidigen und vergeistigen. Die Wahrheiten des Glaubens sollten keine andere sein, als die anerkannten, sie sollten allenfalls, wenn sie sich nicht mit ihnen identificiren ließen, als Hülle dienen. Die anerkannten Wahrheiten aber schöpfte Philo aus der Wissenschaft der Griechen, wie sie damals in Aegypten blühete. Die Werke griechischer und römischer Philosophen, besonders die des Plato, Aristoteles und Cicero, waren ihm bekannt; wir treffen Stellen, die getreulich Behauptungen derselben wiedergeben[1]). Ja selbst Beispiele zur Erläuterung werden nach Vorgabe solcher Muster angeführt[2]). Naturhistorische und historische Thatsachen waren ihm nach dem damaligen Stande der Verhältnisse geläufig, auf die er auch gelegentlich zurückkommt[3]), und das griechische und römische Alterthum war ihm ziemlich erschlossen, wie Anführungen daraus deutlich beweisen[4]). Selbst die griechischen Dichter, ihre Dichtungen und Fabeln waren ihm zugänglich, doch tadelt sie Philo bei seinen Anführungen als erdichtete Mährchen[5]). Die Satzungen der Halachah, wahrscheinlich die im Leben üblich waren, waren ihm nicht fremd[6]), und er gedenkt selbst der vergrößernden und vermehrenden

[1]) cf. Quod mundus est, u. a. v. St.

[2]) Z. B. über die Fälle, in denen man zuweilen nicht seiner Pflicht leben darf. Depositum non reddere, officium est. Cicero de offic. 1, 6.

[3]) Plejad. de mundi opific. 20, c. Palmae natura, de vita Mosis 489, d. Demeter, de mundo 23, a.

[4]) Krösus, Philo de Joseph. 425, c. Diogenes. Quod omnis probus 687. Bias. Quod omnis probus 686, d. Plutus. De profugis 354, c. Jason, argon. 685, d.

[5]) De vita Mosis I., 468 *συβαριτας ασελγειας.*

[6]) De Charitate 550, a. asinus impurus cum bove puro jungi non potest.

Auslegungsmethode der Weisen[1]). Aus diesem Material, so weit es die Ueberzeugung beherrschte, schuf sich der Alexandrinismus ein System, das ihm als Wahrheit galt, und brachte es mit der Schrift zur Vereinigung.

§. 224.

Das Verhältniß des präsumirten Inhalts zur Schrift gab die allgemeine Anleitung zu dieser eigenthümlichen Auffassung. Die Schrift sagte das nicht, was man nach der hohen Bedeutung, die sie einnahm, berechtigt war, von ihr zu erwarten. Der Inhalt bewegte sich nicht in erhabenen Ideen; die Ausdrücke erinnerten nicht an eine Tiefe der Gedanken, und die Anschauung hat nicht die erforderliche Klarheit der Abstraction. Begriffe von Gott wurden nicht rein dargestellt; es wurden Gott Körpertheile und körperliche Leidenschaften angedichtet, die gerade von ihm fern gehalten werden müßten. Das Gesetz enthielt vieles, was unerklärlich war, vieles, was von einer verständigen Ansicht nicht gebilligt werden konnte. Die Geschichte lieferte oft, was unwahrscheinlich scheint, was den Charakter des Fabelhaften an sich trägt. Das Gesetz über den unvorsichtigen Mörder, das die Zeit seines Exils bis zum Tode des Oberpriesters, er sei nah oder fern, ausdehnt, wird geradezu von Philo als unbillig und ungerecht getadelt; die Begebenheit von der Verwandlung Lots Frau in eine Salzsäule nennt er fabelhaft. Der Stil schien ihm nicht gewählt, oft undeutlich, und manches überflüssig. Es sind Wiederholungen, die in einfacher Erklärung keine Bedeutung haben. Levit. 18, 6 ist שאר wiederholt, und bedeutet nach ihm darum den vollendeten Menschen[2]). Es sind auch in der Darstellung auffallende Eigenthümlichkeiten anderer Art. Noe flucht dem Canaan, während sein Sohn Cham eigentlich die Sünde beging[3]). Cain brachte nach dem Wortlaut

---

[1]) *πρεσβυτεροι των ἐθνων.* De vita Mosis 468, c.

[2]) De Gigantibus 224, e.

[3]) Resipuit Noe 210, a.

ſich ſelbſt um. Gleichwohl herrſchte der Glaube vor, daß nur Erhabenes, Göttliches und Wahrheit in der Schrift gelehrt werden durfte. „Ich weiß wohl, daß die Schrift ſich keines überflüſſigen Wortes bedient, das bei großer Geſchwätzigkeit durchfällt", *περιττον ονομα ουδεν τιθησιν ὑπο της του πραγματολογειν αμυθητου φορας*, ſagt Philo ſelbſt[1]). Die Schwierigkeiten und Eigenthümlichkeiten, die die Schrift bot, führten daher darauf hin, ihr einen höheren Sinn unterzulegen, mit deſſen Annahme zugleich jene Schwierigkeiten alle beſeitigt werden ſollten. Theils dienten ſie nämlich dazu, die allegoriſche Erläuterung einzuleiten, theils ſie zu erforſchen und begründen. Der höhere Sinn ſelbſt ward aber durch die Aehnlichkeit des Stoffes mit ihm zur Hand gegeben, eine ſymboliſche Verwandtſchaft, eine logiſche Aehnlichkeit, eine Namensallegorie oder ſonſt ſich eignende Ereigniſſe führten die Bedeutung des Bildes herbei. „Nicht Fabeln wollte Moſes lehren, was ſonſt Dichter dichteten, ſondern die Wahrheit, die in den Bildern angedeutet iſt"[2]). Natürlich wird die Erzählung der guten Helden auf das Treffliche, die der böſen auf das Verwerfliche gedeutet. Das Erhabene der Schrift bleibt ein Bild der Tugend, das Niedrige des Laſters. Hochgeſtelltes repräſentirt das Würdige, das Niedrigſtehende das Unwürdige. Poetiſch-idylliſche Gegenſtände repräſentiren das Abſtracte nach einer geiſtigen Verwandtſchaft. Die Erfindung ſolcher Deutung ſelbſt, die Ermittelung ſolcher Aehnlichkeit der abſtracten Begriffe mit den concreten bibliſchen iſt ingeniös, und gehört der individuellen Geiſtesthätigkeit an. Sie läßt ſich eben ſo wenig angeben, als die Erfindung in der vorderaſiatiſchen Exegeſe; ſie iſt das Leben, durch das ſich die Thätigkeit bewegt, und das auch bei der beſten critiſchen Secirung nicht zum Vorſchein kommt. Die Verähnlichung und Vergleichung, ſei es der Weſen und Begriffe an ſich, oder der Verhältniſſe, in denen ſie ſich bewegen, oder endlich ihrer Namen iſt das

[1]) De profugis 358, c.
[2]) De Gigantibus 227, b.

eigentlich schaffende Princip dieser Exegese, ihre Methode; die Kraft zu dieser Vergleichung und Verähnlichung indessen ist individuell, dem Ingenium heimgegeben und nicht zu lehren. Es haben sich Viele in dieser Art mit der Schrift beschäftigt, deren Leistungen Philo hin und wieder gedenkt, bald lobend bald tadelnd; doch in der Regel aufnehmend den Geist der angeführten Erläuterung[1]). Diese giebt oft die practische Anleitung zu der Auslegung, die von Philo dann ausgebildet wurde. Regeln jedoch zur Auslegung finden wir nirgends vor; die höhere Begeisterung allein wird anempfohlen, durch die man zur Wahrheit gelangen soll.

§. 225.

Im Allgemeinen schwebte die Idee vor, die Bibel würde nach gehöriger Analyse und Deutung ein zusammenhängendes religionsphilosophisches System liefern, das sich die Anerkennung von der herrschenden philosophischen Ansicht verschaffen, und Aufschluß über viele Dunkel geben dürfte; und man getraute sich allmählig darauf zu kommen, obgleich die Wege verschlossen schienen. Die hermeneutische Prophetie, durch höhere Eingebung verdeutlicht, soll allmählig die reinen bevorzugten Geister zur Ermittelung dieser Wahrheit und des verhüllten Inhalts hinleiten. Philo selbst schwärmte in der Hoffnung, wenn auch nicht den eigentlichen Sinn der Schrift ganz und in allen Einzelheiten zu entziffern, wenigstens der Wahrheit sehr nahe zu kommen. Er schien dahin zu streben, das Ganze der Schrift so in einander zu verarbeiten, daß es ein ganzes System liefere. Es sollte Alles die Darstellung einer Action der Gotteskraft sein, die eine erhabene Idee durchführt, die ganze Schrift sollte Eine Allegorie sein. In den sechs Schöpfungstagen sind die vier Elemente und die Ideen und Formen aller Wesen geschaffen worden. Auch der erste Mensch war nur die Idee eines vollkommenen Menschen,

[1]) Quod omnis probus liber. 887, c. De circumcisione 811, a, b.

und unterscheidet sich von jedem andern darin, daß er zwar aus Erde aber doch von Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen wurde[1]); er war darum der vollendetste und beste Mensch[2]). Die Heiligkeit und Frömmigkeit verletzend, und List erstrebend, wurde er aus dem Paradiese, dem Orte, an dem Gott die Tugenden pflanzte[3]), vertrieben. In ihm nämlich sollte er alle Tugenden erstreben, von allen Bäumen genießen[4]); aber Eva, das Leben, verleitete und verlockte ihn[5]). Der Mensch selbst, als ein sinnliches Wesen konnte das Sinnliche nicht überwinden, und darum mußte der Geist, wie Regen vom Himmel niederkommen, die Erde zu befruchten[6]). Vertrieben aus dem Paradiese, begriff er sich nicht mehr selbst, und darum legte er sich auch keinen Namen bei[7]), und sündhaft nannte er Eva, das Leben, als die Mutter aller lebendigen Wesen, da sie eigentlich σοφια heißen sollte[8]). Die Schlange, die sie überredete, ist die Wollust, da sie beißt, Erde ißt, und ohne Füße kriecht[9]). Die Nachkommen sind vertrieben, und haben, wie alle Bösen, keinen Staat, „denn so heißt es anderwärts in der heiligen Schrift, „„er trennte die Söhne Adams““, Deuter. 32, 8. Es waren aber schlecht die Nachkommen, denn aus der Verbindung der reinen Seele mit der Sinnlichkeit entspringen Laster[10]). In dem allgemeinen Verderben und der Entartung der Menschheit steigt aber die Gerechtigkeit empor, und siegt, und schafft Ruhe, Noe, der Welt; er war es, der zuerst „der Gerechte" genannt wird[11]). Durch die Geburt der Söhne der Gerechtigkeit sind aber auch wieder neue

[1]) De mundi opific. 23, b.
[2]) l. l. 24, a.
[3]) I. legis allegoriarum 43, b, c.
[4]) l. l. 44, e, f.
[5]) l. l. 35, b.
[6]) II. Legis allegor. 53, e, f.
[7]) I. Legis allegor. 43, e.
[8]) Quis rer. divin. haeres 381, f.
[9]) De mundi opific. 27, a.
[10]) De congr. quaer. erud. 338, f.
[11]) II. Leg. allegoriar. 57, c. De congr. quaer. erud. 342, a.

Laster aufgekommen; „denn das Gegentheil wird durch das Gegentheil erzeugt, wie die Sonne den Schatten hervorbringt“[1]). Töchter wurden ihnen, den Abgefallenen, geboren, während die Gerechtigkeit, Noe, lauter Söhne, das Gegentheil erzeugte. Sem war der Name, der Ursprung aller Tugend[2]); Japhet, der Sinn für irdische Freude, der am Besten gedeihet, wenn er in den Zelten Sem's der Tugend wohnt, Gen. 9, 26; denn wahrhaft irdische Freuden kann man nur in Tugend genießen; Cham endlich bedeutet die Hitze, die den ganzen Körper durchdringt, und die in Canaan, was „Bewegung“ bedeutet, zur That übergehet; also die Veranlassung, aus der Gerechtigkeit ins Laster einzutreten. Darum flucht auch Noe der bösen That willen, die veranlaßt wurde, dem Canaan, während eigentlich Cham sündigte, weil nicht innere Gedanken, sondern die That, die hervorgebrachte Bewegung, bestraft werden kann[3]). Eine gleiche Ansicht wird beim Aussatze vorgetragen; so lange er stille und unbeweglich bleibt, ist er selbst als Aussatz nicht unrein; unrein wird er, sobald er sich verbreitet und bewegt. Von Sem, der Urtugend, stammt Abram, „der erhabene Vater“, der edelste Mensch, solange er nur die Welt als das Höchste kannte und betrachtete, und also sich vollendet hielt in den Erscheinungen der Welt. Sobald er aber Gott erkannte, war er abhängig und unvollendet, wurde nun „Vater des auserwählten Lautes“ אב בר המה und Abraham genannt, Schöpfer des höchsten Gottesbegriffes, der aber immer nur in einem Laute bezeichnet werden kann[4]). Aus der Gerechtigkeit stammt die Vollendung, die sich zur Göttlichkeit erhebt, sobald sie aus der chaldäischen Ansicht in Canaan, in das Loch חרן = חור, die Höhle der Sinnlichkeit einzieht[5]); die Erkenntniß der wahren Gottheit kommt nun auf. Vor

[1]) De gigantibus 221, a, c.

[2]) Resipuit Noe, 219, g.

[3]) Resipuit Noe 216, a.

[4]) De migratione Abram. 323, g. Quod Deus sit immut. 244, a.

[5]) De migratione Abr. 324, g.

dieſer Erkenntniß iſt Sarah, was „Tugend" bedeutet, nur Eigenthum des Abrahm, die in ihm herrſcht, ſie heißt Sarai, „meine Tugend"; nach Erinnerung aber wird ſie allgemeine Herrſcherin, Sarah[1]). Hagar, die enkykliſchen Wiſſenſchaften waren zwar Anfangs ebenfalls Abrahms Gefährte, und von Sarah, die Alles der Tugend unterwerfen wollte, ſelbſt verſtoßen, kehren ſie doch zurück. Als aber Abrahm den Ismael, den Sophiſten, ihr mit gab, und Iſaak, die vollendete Freude, als Frucht ſeiner Erkenntniß ſchon da war, ward Sarah allein Herrſcherin, und Hagar war für immer vertrieben[2]). Die Vollendung aber ſcheuet kein Opfer, und ſie war darum auch bereit, die höchſte Freude der Tugend zu opfern, den Iſaak. Iſaak war das Bild des vollendeten Glückes und der Weisheit; er übertrifft alle, und allein auf's Feld gehend, läßt er alle hinter ſich zurück; nur Rebekka, die Geduld allein, iſt im Stande die Weisheit zu faſſen, nur durch ihre ſtete Begleitung kann ſie genoſſen werden[3]). Eſau, die Unvernunft, weiß den Werth nicht zu ſchätzen, und begiebt ſich der Erſtgeburt; Jacob aber, als Liebhaber des Göttlichen, eignet ſich die Freude, dieſes Erbgut ſeiner Eltern zu. Er flieht darum, ſie zu erſtreben, nach Aram[4]), zur Erhabenheit, und flieht dort wieder den Laban. Aus drei Gründen flieht der Menſch: aus Furcht, Haß und Scham; Hagar floh aus Scham vor der Reinheit der Tugend; Jacob floh den Eſau, weil er die Unvernunft haßte, und den Laban endlich aus Furcht vor Anſteckung, daß er wie dieſer übermüthig werden möchte. Jacob, der aus Nachdenken die Tugend und ihre Freuden lieb hatte, und nach ihr kräftig ſtrebte, bedurfte eines zwiefachen Mittels, zweier Frauen, Liah, das Streben nach Tugend, und Rachel, das Ankämpfen gegen das Laſter, um ſeine Beſtimmung zu erreichen; die jede wieder eine Magd nöthig hatte, Liah, die

---

[1]) Inquilina, de sacrificiis 111, a.
[2]) II. Legis allegor. 86, 87.
[3]) De sacrif. Abel. et Caini 112, e. seq.
[4]) De profugis 357, a, b.

Silpha, um durch Reden sich zur Tugend zu stärken, und Rachel die Bilech, Speise zu verschlucken, und zu sich zu nehmen, um sich im Kampfe zu rüsten[1]); Ribkah gebrauchte keine Magd, da sie die vollendete Geduld ist, die sich selbst Alles schafft. Von Jacob stammt, als Erstgeborenem, der Gott anschauende Ruben; von der steten Mühe, das Gute zu erwerben, ist die Frucht die höhere Betrachtung; Gottanbeten entspringt daraus, und der Erstgeborene Israels ist Levi, die Anbetung, nachdem das menschliche Streben auf Gott gerichtet war[2]). Auch die Gesetzlichkeit, die unverdorbene Gerechtigkeit, die den Gerichten Gottes beiwohnt, geht aus diesem Streben hervor, Dinah; sie wird zwar von Schechem, dem Sohne des Thieres, oft gepeinigt, von Lust und Leidenschaften soll ihr Gewalt geschehen; aber die Diener der Gesetzlichkeit, Simeon und Levi, suchen den Angriff zu unterdrücken, daß die Tochter Israels, die Seele, keine entartete werde. Unter seinen Söhnen verhält sich ferner Ruben zu Simeon wie die Disciplin zur Natur. Joseph, der eigentliche Typus, und die Fortsetzung des Jacob, ist der wahre Bürger, der homo civilis, der edle Staatsmensch; seine beiden Söhne, Ephraim und Manasse, sind die Erinnerung und das Gedächtniß; und verhalten sich wie Ruben und Simeon zu einander. In Aegypten wurden die Nachkommen niedergehalten; Moses, der siebente, (die heilige Zahl) wird der Erlöser seines Volkes; er, der göttliche Mann, drang in die Geheimnisse Gottes ein. Die nun folgende Geschichte, wie ein Theil der Gesetzgebung, wird mehr apologetisch behandelt und vergeistigt, als allegorisirt. Philo sucht die ideale Seite hervorzukehren, auch die folgenden Ereignisse philosophisch zu begründen, den eigentlichen Zusammenhang nachzuweisen, aber er umdeutet sie nicht mehr, legt ihnen auch keinen andern Sinn unter, als wenn er selbst später von solcher Behandlung der Schrift zurückgekommen wäre, nachdem er die Resultate im Allgemeinen nicht so gefunden, wie er sie

[1]) De congr. quaer. erud. 336.
[2]) De sacrific. Abelis 117, e.

gehofft. Denn ſo gut nach der gegebenen Allegorie Einzelnes ſich auch ausnimmt, ſo trefflich auch viele Schwierigkeiten des Textes beſeitigt ſind, ſo läßt ſich doch der poſitive Inhalt der Schrift nicht ſo leicht wegdiſputiren, und die Auslegung iſt nicht erſchöpfend. Daher mögen die alexandriniſchen Ausleger, wenn auch nicht an ihrer Richtung im Allgemeinen, doch an ihren Forſchungen im Einzelnen gezweifelt haben. Sie mögen zu ſich ſelbſt das Vertrauen verloren haben, das Göttliche und die Wahrheit in der Schrift zu finden, oder finden zu können, weil die menſchliche Kraft das Göttliche nicht faſſen kann, und haben ſich darum mehr an dem poſitiven natürlichen Inhalte gehalten, dieſen auch deutlich heraustreten laſſen, und ihn nur höher philoſophiſch oder wiſſenſchaftlich begründet darzuſtellen geſucht. Selbſt in den jüngern Arbeiten des Philo über den alten Theil der Geſchichte, iſt die Schrift bei Weitem nicht mehr ſo ſymboliſch aufgefaßt, als in den frühern; das Symbol löſt ſich in einer logiſchen Deduction auf; ſtatt durch eine Allegorie auf eine höhere Wahrheit deuten zu laſſen, wird die Wahrheit im Inhalte durch eine verſtändige Combination nachgewieſen. Mit Moſes und Aron hört überhaupt die allegoriſche Deutung auf, und mehr noch als in den jüngern Arbeiten des Philo gewinnt ſie den Charakter einer logiſchen Deutung. Auch dieſe iſt zwar Allegorie, und deutet auf einen höhern Inhalt, als der ſich von ſelbſt ergiebt. Sie unterſcheidet ſich aber von jeder anderen Allegorie darin, daß die Aehnlichkeit und Combination nicht mehr auf einer gemüthlichen Anſchauung ruht, ſondern eine verſtändige Verbindung oder eine ſcharfe Deduction vorausſetzt. So tritt uns alſo in den Arbeiten des Philo ſelbſt auch eine einfache Art der allegoriſchen Auslegung entgegen.

§. 226.

Im Einzelnen war die allegoriſche und combinirende Deutung eine vergleichende Analyſis. In der Geſchichte wurde das Geſammtbild, das gezeichnet war, in ſeinen Theilen aufgelöſt. Das Colorit der Schrift, die Auffaſſung, die Art, in

der sie darstellt, wird nur insoweit festgehalten, um damit die Vergleichung zu leiten, daß das Gute die Wahrheit, und das Böse die Lüge darstelle. Zurück wird nur die nackte Thatsache behalten, die in die Bestandtheile zersetzt wird, als da sind: die handelnden Personen, die Gegenstände, mit denen sie in Berührung kamen, oder auf die sie einwirkten, die Verhältnisse und Umstände, die statt hatten, die Handlung oder der Zustand, die ausgesagt werden, und der Ort, an dem es vor sich ging. Die Eigennamen, sei es der Personen oder der Oerter, werden nach Bedeutung der Laute und Schriftzeichen allegorisirt. Man suchte aus den Lauten oder Buchstaben des Namens eine Bedeutung zu ermitteln, die die allegorische Bedeutung darstellte oder andeutete; in dieser Beziehung nähert sich die Auslegungsmethode der Alexandriner der der Pharisäer, indem sie nur auf die Wortbedeutung zurückkommt, und die Schriftzeichen in Betracht zieht. Die Gegenstände dagegen werden nach der gewonnenen Anschauung mit höheren Ideen verglichen. Es spielt die Schrift im Idealen, und so werden auch die berührten Gegenstände als Gebilde oder Symbole einer abstracten Idee genommen. Ismael wird als „nicht hörend", ein falsches Hören, ein Sophist gedeutet. Bezalel als Schatten Gottes, was so viel ist als das Wort Gottes; und wie Moses den Begriff aller Sachen von Gott erhielt, so hatte dieser die Kraft zur Ausführung und Bezeichnung. Miriam bedeutet die Sinnlichkeit, bitter[1]) dem Geschmacke, den Sinnen bemerkbar. „Ir" leer an Geist, und darum strafbar. Nod das untugendhafte Land, Charan das Loch der Sinnlichkeit. Vieh und Heerden sind bald Lehren, bald Leidenschaften; Bäume sind Tugenden, die Früchte bringen; Flüsse Lehren, die da strömen; Hand ist die Handlung; Fuß die Sicherheit; Feld das strebsame Leben. Die Handlungen und Zustände die ausgesagt werden, werden nur verallgemeinert, und unter einen höhern Gesichtspunct gebracht, aus der größern Bestimmtheit genommen, und mehr verflüchtigt. Es wird statt des besonderen ein allgemeiner

[1]) I. Legis allegor. 60, c.

Begriff, unter dem ſich jener faſſen läßt, gewählt; namentlich iſt es hier der Begriff von Ruhe und Bewegung, unter dem viele ausgeſagte Handlungen gedacht werden. Es wird ferner das Ideale aus der materiellen Handlung herausgedeutet. Weiden wird für beherrſchen und mäßigen, eſſen für genießen, ſehen für wahrnehmen, gehen für fortentwickeln ꝛc. genommen. Die Verhältniſſe und Zuſtände endlich werden in gleicher Art als geiſtige, und die ſpeciellen werden als allgemein gedacht. Reich bedeutet mehr die geiſtige Fülle, Erſtgeboren bevorzugt ſein, Sterben die Vernichtung. Daß ſolche Deutungen dort gemacht wurden, wo die Natur des Verhältniſſes es mit ſich brachte, wenn etwa materielle Begriffe auf das ideale Weſen der Gottheit übertragen werden, verſteht ſich von ſelbſt. Ausſagen von Gott werden immer nur ideal gefaßt.

Theile der Geſchichte, an denen eine allegoriſche Auslegung nicht verſucht wurde, wie die nach dem Auszuge aus Aegypten größtentheils, oder wie diejenigen, die erſt in einer jüngern Zeit in Bearbeitung kamen, wurden, wie geſagt, mehr logiſch behandelt und geiſtig aufgefaßt. Man ſuchte Vernunft und Wiſſenſchaft in ihnen nachzuweiſen. So wird beſprochen, weswegen zehn Plagen über Aegypten kamen, und welche Kräfte ſie darſtellen, und wie ſie dem Gange der Natur entſprechen. So wird in gleicher Weiſe nachgewieſen, weshalb Hebel nicht das Herz der Thiere geopfert, warum beim Opfer Alles verbrannt wird [1]).

Wie die Geſchichte, wird auch das Geſetz behandelt, mit dem einen Unterſchiede, daß während in jener die Idee als verwirklicht dargeſtellt und zum Muſter gelehrt wird, in dieſem die Idee zugleich als Lehre anempfohlen wird. Auch hier zeigt ſich der doppelte Geſichtspunct in der Behandlung. Die Geſetze werden nämlich bald ganz allegoriſch behandelt. So werden die Geſetze des abtrünnigen Weibes auf die Gerechtigkeit angewendet, „man ſtelle das Weib vor Gott, und entblöße den Kopf", Num. 5, 18. Das Recht, das abweicht von

[1]) De sacrific. Abel. 119, a. c.

der Ordnung, dort wo es Unrecht zu sein scheint, wenn wir etwa Jemand sein Depositum verweigern, weil es ihm schädlich ist, muß vor Gott recht gehalten werden; man entblöße da das Haupt, entferne jede Heimlichkeit. Das Gesetz von den beiden Frauen, Deuter. 21, 15 ff., wird auf die Seele bezogen. Was ihr lieb ist, das ist oft das Gehaßte und Vermiedene, und doch gebührt ihm das Recht der Erstgeburt.[1]) Bald werden sie aber auch blos höher aufgefaßt, nicht sowohl umdeutet, als nach dem eingenommenen Standpuncte verallgemeinert und idealisirt. „Die Gerechtigkeit sollst du erstreben", Deut. 16, 20. Mit Gerechtigkeit, auf gerechte Weise soll das Recht erstrebt werden. Das Gesetz von den Gaben der Hure wird auf Alles ausgedehnt, das unreinen Geistes ist, und dem Göttlichen geweiht werden soll; auch wenn der Geber unreinen Herzens ist, kann die Gabe nicht gottgefällig sein.[2]) Das Gesetz vom Böckchen, das in Milch nicht gekocht werden darf, bezeichnet die Milde, daß man das Thier mit dem nicht zubereite, was dasselbe ernährt.[3]) Beide Methoden in der Behandlung der Geschichte, wie der Gesetze kommen indessen auf die allegorische Auslegung hinaus. Man sucht in ihnen die Schrift mit einer anderweitigen Wahrheit in Uebereinstimmung zu bringen, und dadurch zu vertheidigen, entweder daß man eine höhere in ihr verbotenus angedeutet, oder im Bilde verwirklicht, und im Einzelfall ausgedrückt, nachweist.

§. 227.

Führen wir nun diese allgemeine Charakterisirung im Einzelnen aus: die Auslegung der Eigennamen war der pharisäischen verwandt; natürlich bediente man sich auch ihrer Mittel. Doch da die Auslegung hier immer nur Nebensache blieb, und nur Mittel war für die Allegorie, so wurde auf sie keine besondere Rücksicht genommen, und kein Fleiß verwendet,

---

[1]) I. legis allegor. 85, a.
[2]) Merced. mered. n. accip. 668.
[3]) De charitate Mosis 549.

und sie bildete sich also nicht zu jener complicirten Methode aus. Es sind keine Regeln für dieselbe vorhanden, und man bediente sich auch nicht künstlicher Mittel. Nur nach Anleitung der Schrift, die hin und wieder die Eigennamen ebenfalls zu erklären sucht, und sie mit gewissen Ereignissen in Verbindung bringt, werden vielmehr auch hier Auslegungen gemacht. Die Analyse der Schrift wird jedoch nicht besonders beachtet, und es werden Auflösungen versucht, trotz daß die Schrift andere abweichende giebt.[1]) Bei der alexandrinischen Auflösung der Eigennamen wird auf grammatische und lexicalische Bedeutung keine Rücksicht genommen. Alles kommt auf die Assonanz zurück. Sobald ein Name so lautet, daß er andeutend eine Idee bezeichnet, die den Inhalt der Schrift idealisirt, und sonst sich fügt, eine bestimmte Wahrheit vermittelt, wird die Allegorisirung versucht. Wörter werden darum in mehrere aufgelöst, und dabei die Buchstaben doppelt genommen, für das Ende des einen und den Anfang des andern Wortes. Abraham אב Vater, בר ausgewählt und המה betäuben, lärmen, lauten. Amalek עם Volk, מלק Würgen, Volkswürger. Eliphas אל Gott, פז zerstreuen, Gottes Anbetung störend. Buchstaben werden übergangen, und nicht beachtet. Aron ratio, wahrscheinlich אור „Licht." Miriam „aufregen" מרה, oder „bitter", die Sinnlichkeit. Nod von נוד „unstät", beraubt scilicet der Tugend; denn man denkt sich auch hierzu Begriffe und Buchstaben, die im Namen weder liegen noch vorkommen. Manche angegebene Auflösungen sind wir gar nicht mehr im Stande, uns zu erklären. So Arpachschad „er verjagte die Betrübniß", Rebeka „die Geduld" ꝛc. was auf eine ausgebreitete Kenntniß der hebräischen Sprache hindeutet, die uns abgeht. Philo nämlich erklärt Alles aus dem Hebräischen, das er, beiläufig bemerkt, oft „chaldäisch" nennt, und wenn er gleich die griechische Schreibart anführt, so hält er sich doch am hebräischen Worte. „Nebrod", so schreibt Philo den Namen „Nim-

[1]) Mos, ὑδωρ, davon Moses. Abraham pater electus soni, Jeschurun ὀρ, ὁρασις de profugis 375, c. abweichend also von der Schrift.

rod", erklärt er aus מרד „widerspenstig sein", wie er im Hebräischen geschrieben wird. Auflösungen, die uns nicht erklärlich sind, sind demnach nicht in einer abweichenden Schreibart zu suchen, sondern in einer genauern und weitern Bekanntschaft mit dem Hebräischen.

Die Deutung der Handlungen und Zustände, wie der Umstände beruht auf einer natürlichen Anschauung, die durch die Geistesrichtung modificirt wird. Begriffe, die sich bei den verglichenen Gegenständen nachweisen lassen, führen die Allegorie herbei. Cain war der Aeltere, und er repräsentirt die Laster, die älter sind als die Tugend.[1]) Die Fürsten, die mit Abrahm stritten, müssen eo ipso schlecht sein, und sie stellen die bösen Leidenschaften dar. „Alle diese (bösen Leidenschaften) verbanden sich im Thal", Gen. 14, 3, und Abrahm besiegte sie.[2]) Die sechs Tage sind die vollendete Zahl, und Gott ruhete am siebenten; wie das Feuer brennen muß, so muß Gott schaffen und erhalten; ruhen heißt also nur ruhen lassen.[3]) Die Thatsachen und die Ereigniffe, wie die berührten Gegenstände sind Bilder, die gedeutet werden, Hieroglyphen, die ihren eigenthümlichen Sinn haben. Die Schrift selbst deutet, und die hermeneutische Prophetie entziffert dieselben.

Auch die Auffälligkeiten und Schwierigkeiten der Schrift dienen dazu, den höheren verborgenen Inhalt zu vermitteln. Es wird ihnen eine Erklärung durch denselben zu Theil. Die Schwierigkeiten beruhen theils im Texte, theils entstehen sie durch die einmal präsumirte Idee, die über die Schrift sich gebildet hat, und sie werden nach einer natürlichen Combination erläutert. Gen. 4, 8 liest Philo ἑαυτὸν „und er brachte sich selbst um", und deutet heraus, daß der Böse sich selbst beschädigt. „Denn die Seele, die da in sich ertödtet den frommen Glauben, den Freund der Tugend, ist todt für sie; darum lebt, was du kaum glauben magst, selbst getödtet noch Abel,

[1]) De sacrific. Abelis et Caini 103, a.
[2]) De confus. ling. 253, f.
[3]) I. legis allegor. 32, a.

wie es auch wirklich heißt: „„und sein Blut schreit.““ [1]) Diese auffällige Bemerkung in der Schrift soll also blos die Vernichtung des Bösen durch sich selbst andeuten. Der Anruf „Mensch“ ist wiederholt, was mit der Göttlichkeit der Schrift sich nicht gut verträgt, weil da nichts Ueberflüssiges vorkommen kann, und bedeutet die Vollkommenheit desselben; Mensch, der du Mensch bist im Ideal, solltest dich nicht mit der Unkeuschheit beflecken. Daß der doppelte Anruf ein Zeichen der Vollkommenheit, ein Beweis der göttlichen Liebe, ist auch in der Hagadah ein anerkannter Grundsatz. „Dessen Name verdoppelt wurde, den liebt Gott.“ [2]) Exod. 24, 1, „steige zum Herrn, du und Aron, Nadab und Abihu mit den siebzig Aeltesten.“ Kann man zu Gott steigen? Es wird darum dahin erklärt: Steige, o Seele, zu der Anschauung dessen, der da ist, empor, gern und freiwillig, Nadab, mit seinem Vater Abihu, d. h. in Begleitung, durch Hilfe Gottes, denn ohne ihn kann der Mensch nichts ausrichten, und mit der heiligen Zahl Siebzig, mit Heiligkeit. Mit der allegorischen Auflösung soll also der Text in sein rechtes Licht gesetzt, und von den aufgefundenen Schwierigkeiten befreit worden sein.

§. 228.

In solcher exegetischen Thätigkeit, in welcher der Text zur höheren Entwickelung erhoben wird, und ihm ideale und hohe Bedeutungen untergelegt werden, liegt auch das Streben begründet, denselben auf alle Weise an sich auszuschmücken, zu vergeistigen und zu idealisiren. So wird die Geschichte mit neuen Thatsachen verherrlicht, die Begebenheiten großartiger dargestellt, erhabener aufgefaßt, und mit einem Nimbus umgeben. Selbst das Bild, das nur auf die Wahrheit deutet, soll schön, fein und herrlich sein. Es werden darum unwillkürlich den Zuständen und Ereignissen neue Thatsachen angedichtet, um sie in ein helles Licht zu stellen; auch die Begebenheiten,

[1]) Quod det. insid. 127, c.
[2]) cf. §. 171. oben.

die zur allegorischen Auslegung angeführt werden, werden ausgemalt. Joseph, der vor dem Könige stand, stand ganz majestätisch da [1]), und erst nach langem Stillschweigen antwortet er auf die vorgelegten Fragen. [2]) Die Tochter Pharao's, die Moses aus dem Wasser hob, wird als die einzige und geliebteste dargestellt, damit es wahrscheinlich sei, daß ihre Bitten um Moses auch bewilligt werden. [3]) Bei solchen Ausschmückungen werden natürlich, wie dies bei dem Mangel an critisch-gründlicher Kenntniß des Alterthums zu erwarten ist, die Zustände verschiedener Zeiten verwechselt, und eine Zeit nach den Verhältnissen einer anderen behandelt. So soll für Mosis Erziehung aufs Beste gesorgt worden sein, und Lehrer wurden ihm aus Griechenland geholt [4]), als wenn schon zu Mosis Zeiten dieses in Wissenschaft sich ausgezeichnet hätte. Reden werden erdichtet, und zur Charakterisirung den Helden in den Mund gelegt. So ist die Rede Judah's vor Joseph auf das Meisterhafteste ausgearbeitet, und alle Andeutungen der Schrift sind in ihr weitläufig durchgeführt; es scheinen sogar hagadische Sagen vorgeschwebt zu haben. [5]) Joseph's Rede an Potiphera, eine Vertheidigung seiner Keuschheit und Enthaltsamkeit, bezeichnet die gute Gesinnung des Bürgers. [6]) Sehr häufig werden ganze Reden ersonnen, und den Helden in den Mund gelegt, die in der Schrift nicht einmal angedeutet werden; eine Eigenthümlichkeit der Schriftstellerei jener Zeit, wie wir sie in der griechischen und römischen Litteratur wiederfinden, aus welcher auch die Pseudepigraphen wie das Buch Henoch, Adam, Lamech ꝛc., die angeführt werden, entstanden sein mögen, da man den biblischen Helden Reden, und dann Werke in frommer Selbsttäuschung und späterhin wohl absichtlich unterschob, gleichsam als hätten die Helden so sprechen

[1]) De Josepho 423, b.
[2]) l. l. 421, d.
[3]) De somniis 469, e.
[4]) l. l. 470, e.
[5]) De Josepho 435, e.
[6]) l. l. 416, c.

müſſen, wenn ſie auch nicht ſo geſprochen haben. Solche Reden ſind nur der Ausdruck der Geſinnung, und eine Bezeichnung des präſumirten Charakters. Die Alexandriner vertheidigten auch die guten Helden, und hängten gern den böſen etwas an, aus demſelben Grunde, um die Anſicht der Schrift zu begründen und zu erweitern. Die böſen Helden ſind aber häufiger bloße Perſonificationen, und darum wird weniger ihr Charakter beſprochen. Die Thaten der Guten werden aber in das rechte Licht geſtellt, und die Verdienſtlichkeit beſonders hervorgehoben. Moſis Vortrefflichkeit wird ſo beſonders darin nachgewieſen, daß er ſeine Kinder überging, und dem Joſua das Reich überließ.[1]) Dieſe Handlung wird nun ſo ausgeſchmückt, daß das Verdienſtlichſte daraus recht deutlich einleuchtet. Man begründete und vertheidigte auch endlich die Thatſachen, weil dadurch die Geſchichte in ein höheres Licht geſtellt, und damit ſelbſt die Form der Wahrheit verſchönert wird. Darum blieb Joſeph im Gefängniße, weil er auf Menſchen vertraute, dem Mundſchenk ſein Geſchick anheimgab, und ſich nicht auf Gott verließ[2]), was auch in der phar. Hagadah in gleichem Sinne bemerkt wird.

§. 229.

Wie die Geſchichte, werden auch diejenigen Geſetze und Gebräuche, die nicht allegoriſch aufgefaßt wurden, vertheidigt, idealiſirt und in das rechte Licht geſtellt; und auch diejenigen, denen eine allegoriſche Auslegung zu Theil ward, werden bei Anführung ausgeſchmückt, um die Deutung einleuchtend zu machen. Die Geſetze und Gebräuche, die die Schrift anordnet, werden ſchon bei den Patriarchen vorausgeſetzt[3]), und ſie werden auf's Eindringlichſte empfohlen und geprieſen. „Es blieb das Geſetz (worunter aber auch die ganze Schrift verſtanden wird) bis auf den heutigen Tag, und die Hoffnung

[1]) De charitate Mosis 541, b.
[2]) De Josepho 422, c.
[3]) l. l. 416, c.

lebt, daß es durch Jahrhunderte dauern wird, unsterblich, solange der Mond dauert"[1]). Es wird an den Gesetzen gerühmt, die Gleichheit vor demselben, daß Arme und Reiche, der Einwohner wie der Fremde einem und demselben Gesetze unterworfen sind. Selbst auf unvernünftige Thiere[2]), ja auf leblose Dinge erstreckt sich die Sorgfalt und die Liebe des Gesetzgebers[3]); was die Vortrefflichkeit und den inneren Werth bekundet. Die Ehegesetze und die Verbote unkeuschen Umgangs, wie die der Blutschande, werden verherrlicht und gerühmt, und ihre hohe Bestimmung wie innere Nothwendigkeit dargestellt[4]). Die Gaben an den Priester werden vortrefflich geschildert, und die schöne Art der Erhebung (aus Pietät) besonders gerühmt. Die Nothwendigkeit der Beschneidung sucht Philo ebenfalls darzuthun, und motivirt die Anordnung[5]). Er führt dafür vier Gründe an aus anderen Büchern, und fügt noch zwei aus eigenem Ingenium zu. Der Carbunkel soll damit verhütet werden, der Körper gereinigt, die Vorhaut, der des Herzens entsprechend, abgethan und die Fruchtbarkeit befördert werden. Es soll aber auch der Geist und dann die Gesinnung im Bunde Gottes erhoben werden. Die Gründe, die für das Gesetz angeführt werden, sind nach dem damaligen Standpuncte der Gesetzgebung, logisch und vortrefflich angeordnet; die Vertheidigung und Motivirung bewegt sich in ganz vernünftigen Grundsätzen. Es werden daher in der Regel Gesetze und Anordnungen angeführt, die an sich schon einleuchtend sind, um durch sie die Vortrefflichkeit der andern zu zeigen.

§. 230.

Die Schrift selbst, der Text, der Ausdruck wird ebenfalls erläutert und motivirt, das Fremde anschaulich gemacht, das Unwahrscheinliche wahrscheinlich; überhaupt wird das Minder-

[1]) De somniis, 508, a.
[2]) De special. legibus 597, a.
[3]) De somniis 508, a., cfr. 550, b.
[4]) De special legib. 603, 4.
[5]) De sacerdot. honor. 643.

einleuchtende einleuchtend, die Tendenz der Geſchichte und der Schrift gefällig ausgelegt. Die Anthropopathieen werden in ſolcher Art verſtändlich und klar gemacht. Die Stimme Gottes, die auf Sinai ertönte, iſt nicht Gottes ſelbſt; „fern ſei, daß ſolcher Gedanke in den Sinn komme; denn Gott hat keinen Mund, keine Sprache, und keine Arterien; darum glaube ich, daß irgend ein Miraſel geſchaffen wurde, das eine Stimme von ſich gegeben“[1]). „Im Dornbuſche erſchien eine ausgezeichnet ſchöne Geſtalt, keinem ſichtbaren Weſen ähnlich, ſtrahlend im klarſten Licht“[2]). So macht auch Philo die Wunder im Allgemeinen wahrſcheinlich. Ueber das Waſſer, das aus dem Steine kam, bemerkt er, daß eigentlich alltäglich noch größere Wunder geſchehen, und daß nur der Menſch aus Gewohnheit darauf nicht achtet, weil er mit ihnen vertraut iſt[3]). Die Rede der Eſelin gegen Bileam indeſſen wird gar nicht erwähnt. Philo nimmt es, als wenn die Eſelin durch ihr Benehmen die ihr in den Mund gelegten Worte ausgedrückt hätte, und Bileam ſich daſſelbe ſo gedeutet, gleichſam als hätte ſie ihm ſolche Rede mitgetheilt[4]). Die Urſachen für die Leitung Gottes werden des Weitern und mit Licenz angegeben. Der Engel verbot dem Bileam darum weiter zu reiten, weil dieſer eine ſo klare Erſcheinung nicht ſah. Zehn Plagen ſchickte Gott über Aegypten aus den vier Elementen; drei aus den gröbern: Blut, Läuſe und Fröſche, aus Erde und Waſſer, durch Aron, der die ſinnliche Darſtellung perſonificirte; er war der Prophet, während Moſes der Gott ihm ſein ſollte; drei aus den höhern, Luft und Licht (Himmel): Finſterniß, Heuſchrecken und Hagel, durch Moſes; eine gemiſcht von allen Elementen, der Ausſatz, und endlich drei von Gott ſelbſt, Seuche, Gewild und den Tod der Erſtgeborenen. Während hier die Zahl Zehn vertheidigt, die Wunder ſelbſt beleuchtet werden, wird zugleich

---

[1]) De decalogo 557, f.
[2]) De somniis 475, e.
[3]) l. l. 492, c., a.
[4]) l. l. 498, c.

ger Ausdruck der Schrift mit erläutert, daß bei einigen Plagen Aron, bei andern Moses, bei einer beide zusammen, und bei dreien Gott als der nächste Erzeuger der Plagen genannt wird[1]). Und auch die Wunder im Einzelnen werden beleuchtet, und es wird nachgewiesen, weswegen sie in erzählter Art geschahen. Es werden auch endlich in dieser Richtung verschiedenartige Facta combinirt. Die 120 Tage vor der Sündfluth, die den Bösen gegönnt wurden, werden mit derselben Zahl, 120 Jahre, dem Lebensalter Mosis, verglichen, und die Gründe dafür angegeben; denn es können Dinge gleich sein an Zahl und Gewicht, aber doch verschieden in ihrer Art und in ihrem Wesen[2]). Es kommen noch anderartige Combinationen, die nicht sowohl in der äußern Form, als in der Idee liegen, und die durch eine Ideenassociation herbeigeführt werden, vor; wie überhaupt der Gang jeder Abhandlung des Philo auf solchen Combinationen beruhet. Es wird nämlich von einem bestimmten Grundsatz und von bestimmten Sentenzen ausgegangen; dieselben werden beleuchtet und besprochen, und wo dafür Anklang in der Schrift sich findet, die geeigneten Stellen in Untersuchung und Betracht gezogen. Die Aufsätze drehen sich also um eine Idee; diese wird aber nicht ermittelt und auseinandergesetzt, sondern Alles in der Schrift Aehnliche oder ähnlich Lautende wird damit in Einklang gebracht, und bei der Betrachtung mit in Behandlung gezogen; die Idee selbst wird als Wahrheit nur hingestellt, und nicht erst erörtert.

§. 231.

Das Streben dieser alexandrinischen Exegese können wir im Allgemeinen bezeichnen als eine Apologie der Schrift. Es sollte diese für sich selbst vertheidigt, und mit der Wahrheit überhaupt in Uebereinstimmung gebracht werden. Sie sollte namentlich vor der Welt verherrlicht und zu Ansehen gebracht werden. Die Göttlichkeit, die ihr ein unmittelbares Glauben ein-

[1]) De somniis 481, 3.
[2]) De gigantibus 227, a.

zirt, sollte durch das Wissen vermittelt und zum Bewußtsein gebracht werden; sie sollte sich bewahrheiten, und die anerkannte herrschende fremde Wahrheit als die ihrige ausweisen und heiligen. Daher wird in der Schrift verborgene Weisheit, die allegorisch angedeutet sein soll, nachgewiesen; dadurch sollte sie zu Ansehen kommen; daher wird sie auch im Inhalt wie in der Form vertheidigt, und die höhere Idee soll ermittelt werden. Sie ist in ihren Gesetzen, in ihren Erzählungen, in ihrer Darstellung göttlich, weise und auf's Vollendeteste berechnet.

Indessen gelangt der Mensch nicht immer zur Wahrheit; ja ohne höhere Eingebung gelangt er niemals zu ihr; darum wird eine prophetische Gabe vorausgesetzt; aber auch mit Eingebung begreift er nicht immer dieselbe, und fehlt gar oft. Philo drückt darum zuweilen seine Auslegungen an vielen Stellen selbst als zweifelhaft aus[1]), obwohl er der höhern Eingebung sich rühmte; ja er war es sich bewußt, daß Manches getadelt und bespottet werden wird[2]); doch hielt er es für Pflicht, zu forschen; denn Jedes in der Schrift hat seine Bedeutung. „Sie liegt in der Hülle, denn Vieles und fast Alles was im Gesetze geschrieben steht, hat seine Allegorie". Und hat man auch nicht die Wahrheit der ganzen Schrift, so hat man doch die eines Theils derselben, und das muß dem Menschen genügen. Denn der Mensch soll sich ja immer, und nähert sich mit Gottes Beistand auch wirklich immer der Wahrheit. Es sind zwar verschiedene Wege möglich, und verschiedene Wahrheiten stellen sich heraus[3]), die mehr oder minder alle heilig sind; alle diese Wahrheiten aber verfolgen doch eine Richtung, die der Allegorie, und schließen sich einander nicht aus; die zu ermittelnde Wahrheit steht auch in allen alexandrinischen Auslegungen fest, und ist selbstständig. Und nicht nur nach der höheren Wahrheit, sondern auch nach Vergeistigung und Idealisirung der äußeren Form und des

[1]) De gigantibus 222, c.
[2]) De Josepho 424, c.
[3]) De Cherubim 86, d.

Bildes muß der Mensch streben. „Ich wage nicht nur die heiligen Reden Mosis zu behandeln, sondern auch genau zu betrachten, und was nicht Allen klar ist, aufzudecken", sagt Philo von sich selbst[1]). Es geschieht dies auch in den Werken Philo's, in denen Alles gesammelt liegt, in einzelnen Aufsätzen, die zu verschiedener Zeiten, je nachdem das Bedürfniß oder ein bestimmtes Thema vorschwebte, angefertigt wurden; späterhin wurden sie nach dem Gange und dem Plane der Schrift geordnet. Die Arbeiten erstrecken sich nur auf den Pentateuch, und sind auch da nicht eine fortlaufende Erläuterung oder Abhandlung über alle Stellen der Schrift; denn Vieles ist ganz übergangen, und es ist auch gar kein Zusammenhang zwischen den Aufsätzen vorhanden. Die ältere Geschichte, die sich mehr zur Allegorie eignet, ist auch des Weiteren behandelt worden; weniger allegorisch sind die Theile der Geschichte und der Theil der Schrift von der Gesetzgebung an und weiter. Die Abhandlungen selbst sind nicht sowohl logisch, als sie vielmehr nur den verschiedenen Anklängen an die besprochene Wahrheit, die sich in der Schrift vorfindet, folgen; und darum ergehen sie sich, je nachdem die laudirten Stellen der heiligen Schrift es fügen, von einem Thema zum andern, und kommen selten so zum Anfange zurück, wie man es erwartet hat. Der Stil ist oratorisch, entsprechend dem Inhalt, überredend, an Stellen warm begeistert, auch schwülstig und breit; durchaus nicht concis, aber lebendig und eindringlich. Darum ist an vielen Stellen Frage und Antwort im Dialog angewendet. Eine Unterredung der Tugend und des Lasters ist ein Meisterstück für Empfehlung der Enthaltsamkeit, ist aber schwülstig gehalten.

[1]) De special. leg. 600, b.

II. Capitel.

Der Sohar, die gnoſtiſche Exegeſe.

§. 232.

Wie im Talmud ſämmtliche hagadiſche Ausſprüche zuſammengeſtellt wurden, wie Philo alle Arbeiten der Alexandriner ſammelte und überarbeitete, ſo ſind im Sohar die gnoſtiſchen Philoſophemen und die gnoſtiſchen Anſichten der Juden geſammelt. Mit frommen Autoritätsglauben wurden alle myſtiſche Ausſprüche der Weiſen in dieſem Buche zuſammengeſtellt. Es erſtreckt ſich daſſelbe über alle Theile des Pentateuchs, paraſchenweiſe den Text verfolgend, und an jeden Vers anreihend, was über ihn geſagt wurde, und was dahin gehört, und iſt über die Geneſis, die die meiſten an ſolche Geiſtesrichtung erinnernden Ideen enthält, am Ausführlichſten. Es iſt in einem guten Chaldäiſch geſchrieben, etwas ſchwülſtig und breit, doch mit Gefühl, Wärme und Ausdruck. Der Verfaſſer iſt unbekannt, und hat mehr alte Ausſprüche geſammelt, als ſelbſt gearbeitet. Das Buch beſteht offenbar aus Stücken, die ganz alt ſind, und wieder aus ſolchen, die ein jüngeres Alter verrathen[1]). Daher läßt ſich auch ſeine Abfaſſungszeit nicht beſtimmen, und man dürfte auf die Zeit der Anlage des Buches bis zu der ſeiner Vollendung mehrere Jahrhunderte rechnen, einzelne ſpätere Zuſätze abgerechnet; und fällt die Vollendung zwiſchen das ſiebente und neunte Jahrhundert.

§. 233.

Die Geiſtesrichtung im Sohar haben wir im Allgemeinen

---

[1]) Aus einem Buche Hemnunahs wird von der Umwälzung der Erde und von Gegenfüßlern geſprochen, daß während hier Tag, anderwärts Nacht iſt. Levitic. 10; doch beweiſt dies nicht, wie Manche meinen, die große Jugend des Buches, da dieſe Behauptungen ſchon der pythagoräiſchen Schule angehören. cf. Aristoteles de coelo II. 13 *εναντιαν ἀλλην κατασκευαζουσι γην, ἡν ἀντιχθονα καλουσι κ. τ. λ.*; *γην κινεισθαι κυκλω.* Diogen. Laert. VIII. 85. Plutarch. de placit. philos.

als eine Vermittelung bezeichnet zwischen dem streng abgeschlossenen Pharisäismus und der sich verbreitenden Gnosis. Philosophische Ideen wurden angeschaut und in Bildern gedacht, die eine mystische, geheimnißvolle Gestalt annahmen. Sie wurden in einer Entwickelung gedacht, und durch die Phantasie mit einander combinirt. Die Bilder waren phantastisch und überschwänglich, und das Magische und Theurgische spielt darin die Hauptrolle. Dabei wurden im Autoritätsglauben alle Wahrheiten, die sonst Anklang fanden, auch die der verschiedensten Systeme, vermittelt und zusammengefügt, eigentlich eklektisch, da sie sich nicht zu einer Einheit durchdrangen und hervorbildeten, und doch in einer Art organisch, da sie sich an einander wie Theile eines Körpers fügten, und wie Mineralien in einander äußerlich zusammenwuchsen. So bildete sich ein vollständiges System, in welchem die Wahrheiten sich anschaulich gruppirten, und da bei vielen Gruppen die eigentlichen Schlüssel zur Entzifferung verloren gingen, gleichwohl dieselben durch den Autoritätsglauben als geheiligte Sentenzen betrachtet wurden, als geheime, magisch verschlossene angesehen wurden. Solchergestalt entstandene Mysterien erzeugten andere, und so ward das ganze System eine theurgische Geheimlehre, die zunächst auf Tradition beruhte, weil sie nur durch die Autorität sich bewährt hatte. Mit dem Judenthume in Verbindung gebracht, verwandelte sie dieses in einen geheimnißvollen Wunderglauben. Das Judenthum mußte Seiten hervorkehren, die eine mystische Bedeutung an sich trugen, Elemente schaffen, die die Richtung verificirten. Die Schrift bot hierzu die eigentlichen Mittel, in ihr konnte man sich eine Welt erstehen lassen, die der gnostischen Uridee ganz verwandt ist. Das offen Dargelegte ist nur die Anschauung der verborgenen Wahrheit, und das Wort die körperliche Darstellung von Ideen, die sich in ihren Verhältnissen zur Gottheit und anderen bezeichnen. Der Begriff war mit dem hebräischen Namen des Begriffs verwechselt, und in diesem wurde die weitere Vermittelung gesucht und befördert. Diese Richtung unterschied sich darin von der alexandrinischen, daß sie die Wahr-

heit nicht begriffsmäßig faßte, und daß sie in gnostischer Ueberschwänglichkeit variirte, also keinen bestimmten Typus annahm. Doch darin war sie ihr ähnlich, daß sie fremde Elemente voraussetzte, die in dem Geiste der Schrift untergebracht werden mußten. Anderseits unterschied sie sich von der pharisäischen darin, daß sie ein anderes, als das offen dargelegte, also ein fremdes Element voraussetzte, welchem der Inhalt der Schrift nur als Hülle diente; der formelle Inhalt war nicht selbst, sondern nur als Mittel heilig; während der Pharisäismus aus den Buchstaben des Textes einen neuen Text schuf, schuf sie sich aus dem Texte durch dieselben Mittel einen neuen Inhalt; sie war ihr aber darin gleich, daß sie auf den Ausdruck zurückkam, und in ihm die Vermittelung suchte; nicht in der Idee, sondern im Worte, das originaliter zugänglich war, war die Erläuterung der Schrift gesucht. Die Gnosis participirte darum an beiden Hauptrichtungen, und unterschied sich von beiden; doch übten die Unterschiede keinen Einfluß auf die Exegese. Ihre Exegese unterschied sich von beiden nicht wesentlich. Die Allegorie war einmal, und wenn auch nicht die begriffsmäßige, doch jedenfalls die autoritätsmäßige angenommen, da ein fremdes Element sich in der Schrift ausweisen mußte. Es sollte, gleichviel welche Aehnlichkeit angegeben wurde, mit dem Inhalte der Schrift ein höherer verwandter Inhalt angedeutet werden. Und anderseits wieder wurde, wenn auch der eigentliche Inhalt an und für sich nicht heilig war, doch immer die neue höhere Bedeutung in die Worte des Textes hineingetragen, so daß sie bei der Vieldeutigkeit, die ihm zugestanden war, als die eigentliche, die mit andern gemeint sei, angenommen werden konnte. Man kann sagen, der Inhalt der Schrift wurde alexandrinisch behandelt, die Form und der Ausdruck pharisäisch ausgelegt; die Auffassung war alexandrinisch, die Methode pharisäisch.

§. 234.

Der Standpunct der gnostischen Exegese war ein enthusiastischer; es war eine schwärmerische, ideale Begeisterung, die

die Gemüther durchzog. Während man im Phariſäismus nur die Satzungen beachtete, und die Anleitung gläubig aufnahm, nach dieſer aber ſelbſtſtändig verfuhr, während man in ihm mehr auf den Geiſt der Form einging, nahm man in der Gnoſis gerade die Form auf, um mit ihr den Geiſt zu behalten. Die Gnoſis ſetzt Lehre und Geſetz, das ganze Judenthum ins Ideale, Unbeſtimmte, und macht es zum Mittel einer höheren Wahrheit, die verborgen war. Daher enthielt man in der phariſäiſchen Hagadah ſich aller ihrer Lehren, und die Sentenzen, die ihr ausſchließliches Eigenthum waren, fanden in den veranſtalteten Sammlungen keine Aufnahme. Die Lehren der jüdiſchen Gnoſis ſind eben darum anderweitig geſammelt worden. So werden im Sohar die Bücher Be Rab [1]), Rab Jeba Saba, Rab Hemnuna, Henoch [2]), Rab Hija Saba und andere angeführt, die wie die alten Midraſchim die erſten Anfänge, die der Gnoſis enthielten, und die anleiteten, die Schrift in ſolchem Geiſte zu behandeln. Es wurden nicht Grundſätze und ſyſtematiſche Lehren in dieſen Büchern gegeben, ſondern ſo weit aus den Anführungen erſichtlich, Erläuterungen und Erklärungen der Schrift, durch die man auf eine gnoſtiſche Auffaſſung geführt wird. Es waren aber auch noch andere Quellen dem Verfaſſer des Sohar zugänglich. Es kommen aus verſchiedenen Büchern Anführungen vor, und vieler wiſſenſchaftlichen Anſichten wird gedacht, was eine ziemlich ausgebreitete Bekanntſchaft mit fremden Werken vorausſetzt. Asmodaiſche Zauberbücher werden erwähnt [3]), und die Mythen von Aſa und Aſael, Janes und Jambres ſind dem Verfaſſer geläufig. Die Dichtungen über das Paradies, die Hölle, die Schrecken der Unterwelt deuten auf eine genaue Kenntniß der heidniſchen Mythen, beſonders die des ägyptiſchen Bilderdienſtes. Was aus dieſem Material ihm bekannt war, und gläubige Aufnahme

[1]) Levit. Sohar 7.

[2]) Vieles, das aus dieſem Buche angeführt wird, kommt in unſerem Henoch nicht vor.

[3]) Sohar III. 43. 194. 195.

fand, wurde auf das Judenthum übertragen und mit ihm vermittelt. Dabei kommen natürlich die wunderbarsten und überraschendsten Combinationen vor. So sollen Janes und Jambres, diese berühmten Zauberer, Söhne Bileams gewesen sein. Die Combinationen aus der pharisäischen Hagadah waren ebenfalls bekannt. Die Tendenz dieser soharitischen Exegese war offenbar darauf gerichtet, die Schrift zu heiligen; sie sollte durch die neuen Ansichten nicht nur gerechtfertigt, sondern auch geheiligt werden. Sie sollte in das rechte Licht gestellt und aus ihr erwiesen werden, daß die Wahrheit in der Schrift, wenn sie sich auch nicht deutlich und bestimmt herausstellt, doch verborgen liege. Die Wahrheiten beruhten auf Autorität, und waren durch sie geheiligt; doch sollten sie sich auch als eins mit der Schrift ausweisen. Von der Schrift wurde zwar nur der Pentateuch behandelt, doch sind durch Anführungen bei Gelegenheit auch Stellen aus den andern Büchern erklärt, und zwar ohne Ausnahme aus allen Büchern, die sich im Canon befinden. Zur Zeit des Sohar war schon die Sammlung der heiligen Bücher so vollständig, wie wir sie jetzt besitzen, und es waren auch nicht mehr Bücher als jetzt darin vorhanden. Auch der Text war mit nur geringen Ausnahmen ganz dem unsrigen gleich.[1]) Die Schrift war für die soharitischen Exegeten so, wie sie jetzt ist, mit dem ganzen massoretischen Apparat fertig.

§. 235.

Da im Sohar auch die Grundansicht der Alexandriner von einer allegorischen Deutung aufgenommen wurde, so symbolisirte man natürlich in gleicher Weise die Ideen, und ließ sie personificirt auftreten. Man vermuthete in der Schrift eine höhere Wahrheit, die sich durch sie hinzieht. Während man aber im Alexandrinismus sich zutraute, diese zu erfassen, und nur später erst bemerkte, daß man vielleicht sich ihr nur genähert, sie aber doch nicht erreicht habe, waren die jüdischen

[1]) Gen. 13, 7. ריב defect רב Proverb. 29, 4. תרומות defect.

Gnostiker von vorn herein sich bewußt, die alleinige Wahrheit nicht zu treffen, und nur einen bestimmten Grad derselben zu erreichen; sie wollten durch die Forschung immer höher in Erkenntniß aufsteigen. Im Alexandrinismus wollten sie einen immer größern Theil der Wahrheit, im Pharisäismus immer mehr Wahrheiten, in der Gnosis eine immer höhere Wahrheit erreichen. Auch im Sohar werden die biblischen Helden Personificationen abstracter Ideen, besonders heiliger Bestrebungen. Jedoch werden die Personificationen nicht consequent innegehalten und nicht durchgeführt. Gegenstände, die in der Schrift angeführt werden, repräsentiren, wie im Alexandrinismus, bestimmte Ideen, Handlungen und Zustände, in gleicher Weise verwandte höhere Begriffe. Besonders ist es das Aufsteigen und Niedersteigen, das Gehen, dem immer eine geistige Bedeutung untergelegt wird. Das Weibliche ist immer das Schwache, Sündhafte und Mangelhafte.[1]) Eben so Bäume, Feld, Brunnen, die immer eine Idee repräsentiren sollen. Die darzustellende Idee ist in der Regel die Lehre, auf die Alles zurückkommt. Die Geschichte der Schrift wird aber durchaus nicht zusammenhängend durchgeführt. Der Zusammenhang und die eigentlich richtige Auffassung dürfte sich eigentlich erst in einer sich erschließenden höheren Wahrheit herausstellen. Die Gesetze der Schrift und ihre Anordnungen wurden wörtlich aufgefaßt. Handlungen, die sich vernünftig nicht vertheidigen lassen, wurde eine magische Wunderkraft untergelegt, und so wurden viele Gebräuche geheiligt. Ja selbst Gebräuche, die nicht in der Schrift vorkommen, erfreuten sich in solcher Art einer gleichen Anerkennung, sobald sie eine Autorität für sich hatten. Der Mensch befördert und erweckt das Göttliche auf Erden, und im Mysticismus und Geheimglauben geschieht dies am Meisten in Thaten, die einen mystischen Charakter an sich tragen, und eine ideale Bestimmung verrathen. Durch die That verwirklichen sie das Wort, und das Wort setzt den

[1]) אשרה ist das Weibliche אשר, das die Wesenheit ist, also ein mangelhafter Gottesbegriff, die weibliche Quidität.

Begriff in magischer, wunderbarer Verbindung. Trotz dieser wörtlichen Auffassung wird den sie bezeichnenden Wörtern indessen ein höherer Sinn untergelegt, und der Inhalt wird ins Ideale hineingespielt. Levit. 22, 13, „eine Priestertochter (die Seele), die Wittwe oder vertrieben ward (vom Leibe ausgeschieden), so kehrt sie zurück ins väterliche Haus (zu Gott, um dort verbessert zu werden), und ißt vom Brode des Vaters (erfreut sich der göttlichen Seligkeit)." Levit. 5, 1, „eine Seele sündigt, so sie hört die Stimme אלה (Gottes) des Schwures, und Zeuge sollte sein darüber (es aussprechen), und es nicht sagt." Die Gesetze vom Sclaven und der Magd werden in gleicher Weise auf die Seele und Israel gedeutet. Es mischt sich hierbei das pharisäische und alexandrinische Element, und während die buchstäbliche Treue die Pünctlichkeit in Ausübung der Gesetze fordert, wird ihnen ein geistiger allegorischer Sinn untergelegt, der durch sie verwirklicht wird.

§. 236.

Die Mittel, deren man sich zur Allegorisirung bediente, waren nicht sowohl einer begriffsmäßigen Auffassung, als vielmehr der vieldeutigen Auslegung der Buchstaben und Wörter entnommen. Man versuchte, den äußerlichen Zeichen die präsumirte Bedeutung abzugewinnen. Alle Regeln, deren sich der Pharisäismus bediente, kamen in der Gnosis in Anwendung, und die Anwendung wurde noch complicirter. Man bediente sich mehrerer exegetischer künstlicher Mittel zur Schöpfung eines neuen Inhalts mit einem Male, wodurch auch das Fernliegende vermittelt werden konnte; denn das eine Mittel veränderte die Resultate des vermittelst eines anderen gewonnenen Inhalts. Da man indessen in der Gnosis auf eine äußerlich in die Augen fallende Uebereinstimmung Ansprüche machte, denn das Fremdartige sollte dadurch um so mehr sich bewahrheiten, versuchte man sich mehr in den Verwechselungen, Transpositionen und der Annahme des Zahlenwerthes der präsumirten Wahrheit zu versichern. Die „Verbindung der Namen" spielt im Sohar eine Hauptrolle, und wie nach pythagoräischen Ideen die Be-

griffe durch das Zahlenverhältniß ausgedrückt, und durch den Zahlenwerth der Buchstaben anschaulich gemacht wurden, so bewegte sich auch die Auslegung in den Aeußerlichkeiten des Zahlen- und Buchstabenwerthes, sei es in ihrem eigenthümlichen Valor, oder nach ihrer Stellung im Alphabet. Mit diesen exegetischen Mitteln wurden alle einleuchtende Combinationen versucht, und nicht gerade eine neue Gestalt des Textes geschaffen, als vielmehr ein neuer Inhalt, eine neue Idee, die die Schrift in eine ideale Sphäre erhob. Noach נח soll hier die Gnade Gottes vorstellen חן, als das gute Princip, während dagegen בלעם und בלק die Buchstaben von בבל und עמלק enthalten, und in einer fortgesetzten Reihe das Böse in der Welt erstreben. Gen. 49, 10 לו יקהת = קהת und לוי, die Männer, die den Völkern das Licht brachten. Partikeln, wie Fragewörter, und überhaupt an einer entscheidenden Stelle gebrauchte Wörter, werden als abstracte Begriffe genommen, und an anderen Stellen als solche behandelt. So wird das Wörtchen מי zu einem Begriff der Entität und אלה der Relation gebraucht, und beide sind in אלהים vereint, was vielen Stellen eine eigenthümliche Bedeutung schafft. Es sind dies indessen lauter Mittel, deren sich auch der Pharisäismus bedient.

§. 237.

Da auf die äußerliche Gestalt und den Gehalt des Textes viel Werth gelegt wird, so werden sie auch mit außerordentlicher Genauigkeit behandelt. Viel Aufmerksamkeit wird auf den Text gelegt, und alle Auffälligkeiten werden für die Auslegung benutzt. Es werden also dieselben Schwierigkeiten, aber in weit größerer Ausdehnung erhoben und ausgebeutet, die der Pharisäismus wie der Alexandrinismus geltend machte. Die Bemerkungen in der Schrift, die die Auslegung unterstützen sollen, sind demnach schärfer und tiefer eingehend, und gar oft eigenthümlicher Art. So werden Bemerkungen gemacht, weshalb das Samech erst in ויסגר Gen. 2, 21 in der Schrift, das Cheth und Theth in den Namen der zwölf Stämme gar nicht

vorkommt, weshalb zur Sündfluth Elohim, und Jehova bei Sodom steht, und für Alles werden solche Gründe angegeben, die dem Geiste dieser Richtung zusagten, und die Ueberschwänglichkeit und Idealität erwiesen.

§. 238.

So excentrisch nun auch die Auslegungsversuche waren, die in der Gnosis in Anwendung kamen, so haben sie doch nichts Charakteristisches. Eben deswegen, wie auch darum, weil wir auf diesen Gegenstand nochmals [1]) zurückzukommen gedenken, haben wir die Eigenthümlichkeiten nur in aller Kürze dargestellt, und nicht besonders ausführlich besprochen.

Daß sowohl im Sohar wie in den Midraschim, neben der ungewöhnlichen Auslegung, die in der Hagadah hervortrat, auch viele treffliche Auslegungen vorkommen, läßt sich bei der großen Vertrautheit mit Sprache und Schrift von selbst voraussetzen, und braucht nicht erst erwähnt zu werden. Es sind viele sinnige und natürliche Deutungen in ihnen anzutreffen, und sie sind noch lange nicht genug ausgebeutet [2]). Vieles, recht Vieles würden sie, sorgfältig benutzt, zur Auslegung der Schrift beitragen.

---

[1]) In unserer „Einleitung zum Sohar."

[2]) Besonders liefert der Sohar viele treffliche und gediegene Auslegungen, die oft sehr geistreich, aber oft auch spielend sind, und es dürfte schwer sein, eine Auswahl zu treffen.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

WIDENER
HN SDT3 R

book